Selçuk Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2003 / Bahar

XV. Sayı

Hakemli Dergi

Konya 2003

ISSN 1300 – 5057

Bu dergi, Yüksek Öğretim Kurumu'nun hakemli dergi tanımına uygun olarak yayınlanmaktadır.
Yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. Yazılar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayınlanır.
Yayınlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, disketle birlikte üç nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) teslim edilmelidir.
Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

ofset hazırlık, baskı, cilt
Sebat Ofset Matbaacılık
0.332 342 01 53 – 54 / KONYA
sebat@sebat.com - www.sebat.com

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

ÇEVİRİLER

ANTAKYA VE TARSUS EKSENLİ İLK DÖNEM HIRİSTİYANLIĞINA BİR BAKIŞ

Prof.Dr. Mehmet AYDIN[*]

Abstract

An Inquiry into the Early Christianity Centered in Antioch and Tarsus

Some regions are essentially significant in respect to the early Christianity. Among them are Nazareth, Bethlehem, Jerusalem, Galilee, Tiberias, Tarsus, Ephesus, Selanik, Rome. After Jesus was crucified, Christians came to have been worried about their lives and, so started carrying on their activities related to the call to Christianity outside Jerusalem, which they had already been doing in secret. After the crucifixion, there appeared two regions as important Christianity centers. Those are the Palestinian area excluding Jerusalem; Antioch, which is a gate opening to Asia and to over all the East. As the subject of the present study is the very central role of Antioch within the brief history of Christianity, I will examine the trajectory of Christianity's development in the exclusive context of Jerusalem, Antioch and Tarsus.

İlk dönem Hıristiyanlık tarihi için bazı merkezler gerçekten çok önem arz etmektedir: Nasıra, Beytullahim, Kudüs, Galile, Taberya, Tarsus, Efes, Selanik,Roma v.s bu merkezler arasında bulunmaktadır. Özellikle Hz. İsa döneminde Hıristiyanlık için propaganda alanı Filistin bölgesiyle sınırlı kalmıştır. İsa'nın bizzat kendisi ve havarilerinin çok önemli gayretleriyle Hıristiyanlık, ilk dönem Yahudi-Hıristiyan çizgide devam ederken; iki önemli reaksiyonla karşı-

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

laşmıştır: Birincisi, Yahudi fanatizmi idi. Ferisilerin ve Sadukilerin öncülük ettiği bu fanatizm, ilk Yahudi- Hıristiyanlara karşı çok büyük bir engel teşkil etmiştir. İkinci reaksiyon, yine Yahudilerin kışkırtmasıyla tahrik olan Roma siyaseti idi. İlk dönem Hıristiyanlığı Konstantinin 313 yılında yayınlayacağı Milan fermanına kadar bu iki reaksiyonla daima karşılaşmıştır. Milan Fermanından sonrada Yahudi reaksiyonu devam etmişse de Roma baskısı kalkmıştır. Ancak, bütün bu reaksiyonlara rağmen Havariler ve onların talebeleri, Hıristiyanlığın yayılması için insanüstü gayretler göstermişlerdir. Özellikle İsa'nın, Roma valisi Platus'un kurdurduğu mahkeme kararı ile "ölüme mahkum" edilmesinden ve Golgota tepesinde çarmıha gerilmesinden sonra havariler, Kudüs'te ciddi bir tepki ve baskıyla karşılaşmışlar ve moralleri de iyici bozulmuştur. Çünkü İsa, aralarında artık yoktu. Gerçi İsa, üç gün sonra mezardan çıkarak havarilere görünmeden, onların arasında kırk gün dolaşmış[1] ve onların toplantılarında hazır olduğu , kutsal metinler de bildirilmiştir.[2] Yinede İsa'nın çarmıhından sonra, Kudüs'te Hıristiyanlara bir korku düşmüş, zaten gizli olan davetlerini, Kudüs dışında yapmaya yönelmişlerdir. Bunun için çarmıh olayından sonra iki önemli merkez dikkat çekmektedir: Bunlardan birisi, Kudüs dışındaki Filistin bölgeleri, diğeri Asya'ya ve bütün doğuya açılan bir kapı olan Antakya bölgesidir. Araştırmamızın ana konusunun, ilk dönem Hıristiyanlığının kısa tarihçesi içinde Antakya'nın Merkezi rolü oluşu sebebiyle, diğer bölgeleri dışarıda bırakarak, ilk dönem Hıristiyanlığının, Kudüs, Antakya ve Tarsus üzerindeki gelişme seyrini kısaca anlatmaya çalışacağım.

İsa'nın çarmıhı ve İstefan'ın öldürülmesinden sonra Kudüs'te durum Hıristiyanlar için vahim hale gelmişti. Hıristiyanlığın Kudüs dışında yayılması ve Kudüs baskısından kurtulması gerekiyordu. Nitekim İsa havarilere " Kudüs'te, tüm Yahudiye'de ve Samiriye'de ve dünyanın dört bir bucağında benim tanıklarım olacaksınız." demişti.[3] Kudüs'teki baskı ve zulüm, havarilere bu yolu gösteriyordu. Resullerin İşleri'nden de anladığımıza göre, İstefan'ın öldürülmesiyle başlayan baskı sonucu dağılan imanlılar, Finike, Kıbrıs ve Antakya'ya gitmişler, böylece havarilerin ilk muhatapları Yahudiler iken, o günden sonra Grekler de, imanlıların muhatapları olmuşlardır. Grekler de "Rab İsa" ile ilgili mesajları dinlemişlerdir. Onların arasından da birçok kişi Rab İsa'ya inanmış-

---

[1] Matta: 28/6; Markos 16/1-10; Luka : 24/1-12, Yuhanna: 20/1-10;Markos 16/9-14

[2] Markos: 16/14; Resullerin İşleri 1/3

[3] Resullerin İşleri, 1/8

tır.[4] Antakya'daki bu yeni ihtida hareketi, Kudüs'teki Hıristiyan cemaatin dikkatini hemen çekmiş ve derhal Antakya'ya BARNABA' yı göndermişlerdir.[5] BARNABA Antakya da yeni doğan cemaati görünce sevinmiş ve onların daha iyi imanlı olmaları için gayret göstermiş ve cemaate yeni üyeler katmak için çaba sarfetmiştir.[6] Antakya'da Yahudilerin dışında Greklerden de imanlılar, Havariler topluluğuna dahil olduğunda, St. Paul çoktan Hıristiyanlık davasının içine girmişti. Antakya'daki bu imanlılar cemaatinin gelecek vadetmesi, BARNABA'ya derhal St. Paul'le birlikte Antakya'da çalışma arzusunu uyandırmıştır. Çünkü Antakya, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, Roma imparatorluğunun üç büyük şehrinden birisidir. Böylece, İskenderiye ve Antakya, Roma imparatorluğunun doğudaki en önemli şehirlerinden birisi olarak dikkat çekmektedir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Antakya birçok farklı kültürleri bağrında toplayan bir metropoldü. Yahudiler, Araplar, Persler, Grekler ve diğer kavimlerin kültürleri Antakya'da kozmopolit bir ortam meydana getiriyordu. Antakya bu dönemde ahlaki zafiyetlerin mekanı olduğu kadar, Roma ticaretinin de önemli bir merkeziydi.

Kudüs'ten sonra Hıristiyanlığın Antakya'da kabul ve yayılma istidadı göstermesinin arkasında birçok nokta önem arz etmektedir: Bunlardan birincisi, Kudüs'teki baskılardan uzak sakin bir ortamın Antakya'da mevcut olması. İkicisi, farklı birçok dinin Antakya'da yanyana bulunmasının sağladığı toleranslı ortam. Üçüncüsü, imparatorluğun merkezi olan Roma ile ulaşımın Antakya'dan kolayca sağlanması. Dördüncüsü, Ekonomik refahın Antakya'da huzurlu bir ortam meydana getirmesi. Beşincisi, Kapadokya, Asya ve Akdeniz ülkeleri için Antakya'nın bir giriş kapısı teşkil etmesi. Nitekim, Anadolu'ya, Mezapotamya'ya ve hatta Ege ve Yunanistan'a Hıristiyanlığın yayılmasında Antakya hep merkezi bir üst görevi üstlenmiştir. Hangi Kültürden olursa olsun bu yeni inancı benimseyen herkese "Hıristiyan" ismi ilk defa Antakya'da verilmiştir.[7] Havarilerin ve ilk Hıristiyan önderlerin sık sık buluştukları ve yeni stratejiler çizdikleri bir yer olan Antakya, yüzyıllar boyu Hıristiyanlar için bu ilk dönem kutsal hatıralarının merkezi olarak kabul edilmiştir. Bu ilk dönem Hıristiyanlık tarihi içinde Antakya, Yahudilerden ve Yahudi olmayan diğer ırklardan Hıristiyanlığı kabul edenlerin bulunduğu bir mekan olarak önem taşımaktadır.

---

[4] Rasullerin İşleri, 10/19-20
[5] Resullerin İşleri, 10/22
[6] Resullerin İşleri, 10/24
[7] Resullerin İşleri, 11/24

Böylece Antakya'da Hıristiyan kilisesi iki ayrı ırktan oluşuyordu: Birincisi, Yahudiler, ikincisi ise Romalı Pağanlardı. Yani, Yahudilikten Hıristiyanlığa gelenler, putperestlikten Hıristiyanlığa gelenler... Antakya'daki bu ilk Hıristiyanların durumu Resullerin İşleri'nde şöyle anlatılır: " Olup bitenlerin haberi, Kudüs'teki imanlılar topluluğuna ulaştı. Bunun üzerine imanlılar, Barnabayı Antakya'ya gönderdiler. Kutsal Ruhla ve imanla dolu iyi bir adam olan Barnaba, Antakya'ya varıp Tanrı lütfunun meyvelerini görünce sevindi. Herkesi, candan ve yürekten Rabbe bağlı kalmaya özendirdi. Sonuç olarak Rabbe daha birçok kişi kazanıldı."[8]

Kudüs, başlangıçtan beri dini ve stratejik bir merkez görevi üstlenmiştir. İsa' dan sonra Kudüs cemaatinin başına Yakup geçmişti. Yakup, Kudüs cemaatini yönetiyordu. Ancak Petrus, daima her konuda Yakup'a destek veriyordu. Belki de ilk Hıristiyan cemaatinin başına Petrus'un değil de, Yakup'un geçmiş olması onun daha yaşlı ve İsa'ya kan bağıyla daha yakın olmasındandır. Fakat her ne olursa olsun, Petrus, Kudüs cemaatinin aktif ve sözü dinlenen bir üyesidir. Bunu her toplantıda Petrus göstermiştir. Havarilerin ilk defa Antakya'ya neden Barnaba'yı gönderdikleri de sorulabilir. Kutsal metinlerin ifadesine göre, Barnaba, " Kutsal ruhla ve imanla" doluydu.[9] O, Kıbrıslı ve Levili idi. Asıl adı Yusuf'tu. Barnaba, "cesaret verici" anlamına geliyordu. Çünkü, tarlasını satarak, parasını elçilerin emrine vermişti.[10] Yani Barnaba'nın Antakya'ya gönderilmesi tesadüfi değildi. Nitekim Barnaba, misyon faaliyetlerini Antakya merkezli yürütmüştür. Sadece Barnaba, biraz karar vermede ve cesarette çekingendi. Belki de bunun için, Tarsus'ta bulunan St. Paul'u Antakya'ya getirerek, misyon faaliyetlerinde kendisine destek vermesini sağlamıştır. İlk Hıristiyan misyon faaliyetlerinde Barnaba ve St. Paul uzun süre birlikte çalışmışlardır. Hatta, Şam yolunda gördüğü Vizyonla, Hıristiyan imanlılarının arasına katılan St. Paul'u, havarilerin arasına Barnaba sokmuştur. St. Paul'un güven kazanmasında Barnaba'nın gayreti çok büyük olmuştur.[11] İyi bir dava arkadaşı olan St. Paul'un yokluğu, onu rahatsız ettiği ve Antakya'daki Misyon faaliyetinde ona ihtiyaç duyduğu için, St. Paul'u Tarsus'tan, Antakya'ya getirmiştir. Böylece Antakya'da yeni bir dönem başlamış ve bir yıl boyunca Barnaba ve St. Paul, orada bulunan Mesih'i kabul edenleri eğitmişler ve ilk "Hıristiyan" ismini

[8] Resullerin İşleri, 11/22-24
[9] Resullerin İşleri, 11/23-24
[10] Resullerin İşleri, 4/36-37
[11] Resullerin İşleri, 9/26- Bu konuda fazla bilgi için bak: L. Cerfaux, l'itineraire Spirituel de saint Paul, Paris 1968, s, 29

onlara vermişlerdir.[12] Burada Barnaba'nın niçin St. Paul'u bulmak ihtiyacı duyduğu sorusu da sorulabilir. Ancak bu sorunun cevabını vermek zordur. Belirtmek gerekir ki, Barnaba'nın St. Paul'e büyük hizmeti olmuştur. Çünkü St. Paul'un ilk Hıristiyan cemaatine dahil edilmesi ve orada itibara mazhar olmasında Barnaba'nın rolü büyüktür. Bu, St. Paul'un Barnaba'ya minnet duymasını sağlamış olabilir. Diğer yandan St Paul, tahsilli bir şahsiyettir. St Paul Tarsus'ta İbrani Üniversitesinde Hahamlık ve Helenistik Felsefe eğitimi almıştır. Orda Yunanca ve İbranice öğrenmiştir. Ayrıca Kudüs'te Gamalyel'nin yanında Yahudi Fıkıh tahsili yapmıştır. Bütün bunlardan dolayı yeni kabul ettiği Hıristiyan mesajını daha ikna edici bir şekilde sunma şansına sahipti. Diğer yandan Antakya'daki "kültürel zemin" St. Paul gibi alim birinin varlığını zaruri hale de getirmiş olabilir. Diğer önemli bir sebepte Antakya, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri Yahudi fanatiklerinin yoğun olduğu bir bölge idi. Yahudi çevreleriyle Hıristiyanların yaptıkları tartışmada Barnaba yetersiz kalmış olduğundan dolayı St. Paul'e ihtiyaç duyması da ihtimal dahilindedir. Yine de Barnaba'nın St. Paul'u Tarsus'tan getirmesinin sebepleri çoğaltılabilir. Bunlara St. Paul'un yeni dinde yalnızlığa itilmemesi ve onu en iyi şekilde davaya kazanma gibi bir niyeti de olabilir.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri Kudüs ile Antakya arasındaki hareketlilik sürekli devam etmiştir. Nitekim o günlerde AGABUS adlı birisi Kudüs'ten Antakya'ya gelerek, "bütün dünyada şiddetli bir kıtlık olacağını kutsal ruh aracıyla bildirmiştir."[13] Nitekim böyle bir kıtlık Klavdiyus'un imparatorluk döneminde meydana gelmiş, Barnaba ve St. Paul Yahudiye'deki kardeşleri için yardım toplamışlar ve götürmüşlerdir.[14] Barnaba ve St. Paul'un Yahudiye'ye yardım götürdükleri bu dönemde Hirodes, Hıristiyanlara yeni baskılar uyguluyordu. Bu durumdan Yahudilerde çok memnundular. Zulümlerin kaynağı Kral Hirodes Agripa I idi. Bu kral vaftizci Yahya'nın başını kestiren, Mesih İsa'yı yargılayan Kral Hirodesin yeğeni ve büyük Hirodesin torunuydu.[15] O, özellikle Ferisileri memnun etmeye çalışıyordu. Böylece Sanhedrin'i memnun etmiş oluyordu. Hirodes Agripa I'in hedefi, İsa'nın havarileri ve onların

---

[12] Resullerin İşleri, 11/23-24 St. Paul'un, İbranice ismi "Saul"dur.

[13] Resullurin İşleri, 11/27-28

[14] Resullerin İşleri, 11/29-30

[15] Büyük Hirodes: Romanın dostu ve müttefiki idi. Yahuda bölgesini M.Ö 37- M.S 4 yılları arasında yönetmişti. Mesih İsa'yı kastederek " Yeni Kralın" doğduğunu işiten Kral buydu. Bak: Matta 2/1-19

talebeleriydi. Bunun için, Yuhanna'nın kardeşi Yakub'u kılıçla öldürmüştü.[16] Arkasından Petrus'u tutuklatıp hapse attırmıştı. Ancak Petrus, mucizevi şekilde kurtuldu. Bu olayı Petrus şöyle anlatmaktadır: " Kendine gelen Petrus, "Rabbin bana meleğini gönderdiğini şimdi gerçekten anlıyorum" dedi. O beni Hirodesin elinden ve Yahudi halkının uğrayacağımı umduğu tüm belalardan kurtardı."[17]Petrus gerçekten bir mucizenin gerçekleştiğine şahit olmuştu.

Muhtemelen bu olaydan kısa bir zaman sonra Petrus, Antakya'ya gelmiş ve Antakya'daki ortamda inandığı mesajın propagandasını yapmaya başlamıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Antakya kültürel ve dinler yönünden kozmopolit bir metropoldü. Bu ortamda Petrus'un görevi "müjdeyi sünnetlilere bildirmekti."[18] St. Paul'de mesajı "sünnetsizlere bildiriyordu."[19] Galatyalılara mektupta bildirildiği gibi sünnetlilere elçilik etmek Petrus'un işiydi. Diğer uluslara elçilik de St. Paul'un göreviydi.[20]Bu konu, Galatyalılara Mektupta şöyle ifade edilmiştir: " Topluluğun direkleri sayılan Yakub, Kefas ve Yuhanna bana bağışlanan lütfu sezdikleri zaman, ortaklığımızın işareti olarak bana ve Barnaba'ya sağ ellerini uzattılar. **Diğer uluslara bizlerin, Yahudilere ise kendilerinin gitmesini uygun gördüler**."[21]Buna göre Petrus Antakya'da Yahudilerin arasında faaliyette bulunmuştur. Ancak Petrus'un Antakya'da iki yüzlü bir hayat sürdüğünü St.Paul şöyle anlatmaktadır: " **Ne varki Kefas Antakya'ya geldiği zaman, suçlu olduğu için ona açıkça karşı geldim. Çünkü Yakub'un yanından bazı adamlar gelmeden önce Kefas, diğer uluslardan olanlarla beraber yemek yerdi. Ama o adamlar gelince sünnet yanlılarından korkarak sünnetsizlerden uzaklaştı, onlarla yemek yemez oldu**."[22] St. Paul'un ifadesine göre Barnaba bile onların iki yüzlülüğüne kapılmıştır.[23] Bu cümlelerden anlaşılan Antakya'da Petrus'un sünnetli olmayanlarla zaman zaman birlikte yemek yediği halde, Kudüs'ten gelen Hıristiyan öncülerin yanında Petrus'un yemek yemediğini St. Paul belirtiyor. Bunun içinde "

---

[16] Resullerin İşleri, 12/1-19
[17] Resullerin İşleri, 12/11
[18] Galatyayılara Mektup, 2/7
[19] Galatyalılara Mektup, 2/7
[20] Galatyalılara Mektup, 2/8-9
[21] Galatyalılara Mektup, 2/9
[22] Galatyalılara Mektup, 2/11-12, Yahudiler, Putperestlerle yemek yemezlerdi. Çünkü onlar, putlara kesilen hayvan, boğulmuş hayvan etlerini ve kan yiyorlardı. Bunun için Yahudilikte bunlar yasak olduğu için putperestlerle yemek yemek yasaktır. Bak: Maimonide, le Liure des Commendements, Paris,1990
[23] Galatyalılara Mektup, 2/13

Petrus'u" iki yüzlülükle itham ediyor. Petrus Yahudi olduğu için Yahudi şeriatine göre, Putperestlerle yemek yemesi caiz değildi. Ancak Petrus'un, Yahudi olduğu halde,onlarla yemek yemesi, onlara yeni mesajı anlatma hedefine bağlı idi. Yani onları kazanmak için onlarla yemek yemiş olabilir. Fakat bu tavrı St. Paul şöyle tenkit etmektedir: " **Müjdenin gerçeğine uygun davranmadıklarını görünce hepsinin önünde Kefas'a' şöyle dedim: Sen Yahudi olduğun halde Yahudi gibi değil diğer uluslardan biri gibi yaşıyorsun, nasıl olurda ulusları Yahudileşmeye zorlarsın. Biz Yahudi doğduk. Diğer uluslardan olan "günahkarlar" değiliz. Yinede kişinin Kutsal yasanın gereklerini yapmakla değil; İsa Mesih'e olan imanla aklandığını biliyoruz. Bunun için bizde, yasanın gereklerini yapmakla değil; Mesih'e imanla aklanalım diye Mesih İsa'ya iman ettik. Çünkü hiç kimse yasanın gereklerini yapmakla aklanmaz**.[24]

St. Paul'e ait bu pasajdan o dönemde Antakya'daki Yahudi-Hıristiyan çizgideki gerilimi öğrenmiş bulunuyoruz. Aynı zamanda St. Paul'un yerleştirmek istediği dini zihniyeti de açıkça görüyoruz. St. Paul'e göre insanın kurtuluşu, "Kutsal yasanın gereklerini yapmakla değil, İsa Mesih'e olan imanla mümkün olabilmektedir.[25]

Görüldüğü gibi Antakya, Hıristiyanlığın daha ilk çeyrek asrında Hıristiyanlık için çok önemli bir metropol olmuştur. Bunun için daha ilk dönemde Barnaba, Lukyus, Menahem ve St. Paul Antakya'da ciddi bir faaliyette bulunmuşlardır. Bu faaliyete Petrus'un Antakya'daki üç kez ikametini de ilave edebiliriz. Antakya kilisesinin teşekkülünü sağlayan bu öncülerin kültürel ve etnik yapıları da dikkat çekici bir durum gösteriyordu: Barnaba Kıbrıslıydı. Simon Afrikalıydı. Kirineli Lukyus'da Afrika kökenliydi. Menahem, Kral Hirodes Agripa'nın yakın dostuydu. St. Paul ise, Tarsus ve Kudüs'te eğitim görmüş Roma vatandaşı olan bir Yahudi idi. Antakya'da ilk Hıristiyan kilisesinin öncüleri olan bu insanlar oruçlu oldukları bir anda "Kutsal Ruh", kendilerine şöyle seslenmiştir: "**Barnabayla, Saul'u, kendilerini çağırmış olduğum görev için bana ayırın**"[26] Böylece oruç tutup, dua yaptıktan sonra Barnabayla ile Saul'un üzerine ellerini koyup onları, yolcu etmişlerdir. Bu yolculukta Barnaba ile St. Paul, Selefkiye gelerek, Kıbrıs'a açılmışlar ve Salamis'de

[24] Galatyalılara Mektup, 2/14-16
[25] Galatyalılara Mektup, 2/16
[26] Resullerin İşleri, 13/2

Yahudi havarlarında konuşmaya başlamışlardır. Kıbrıs yolculuğunda Yuhanna'da, onlarla beraberdi.[27]

Kıbrıs'a niçin bu yolculuğun yapıldığı da sorulabilir? Şüphesiz bu yolculuklar "Kutsal Ruhun" ilhamı ile olmaktadır. Diğer yandan Barnaba, Kıbrıs'lıdır. Antakya'da birçok Kıbrıslı ikamet etmektedir.[28] Yuhanna lakaplı Markos'un onlarla beraber Kıbrıs'a gidişi ise, Yuhanna'nın rehberlik etme ihtimaliyle açıklanabilir. Ancak Yuhanna, yolculuğu yarıda bırakarak Kudüs'e dönmüştür. Sebebi henüz tam olarak bilinmeyen bu dönüş, Kudüs'te noktalanmıştır. Yuhanna'nın, Barnaba ve St. Paul'u terk ederek ayrılması şüphesiz bir kırgınlık sonrası olmuştur. Ancak bunun sebebi henüz bilinmemektedir. St. Paul ve Barnaba Perfe'den, Psidya Antakya'sına (Yalvaç) geçerek orada Yahudilere vaaz etmişler,[29] daha sonra Konya'ya gelen St. Paul ve Barnaba. orada uzunca bir süre kalmışlar ve cesaretle vaaz vermişlerdir. Bu konuşmalar etkili olmuş, Yahudilerden ve Greklerden birçok kişi imana gelmiştir.[30] Daha sonra Barnaba ile St. Paul, Likaonya'nın LİSTRA ve DERBE kentlerine gelmişler ve orada faaliyet göstermişlerdir. Halk yeni mesaja ilgi göstermemiş ve Yahudilerde halkı tahrik etmişlerdir. Listra'da, St. Paul ve Barnaba'ya karşı tepki gösterenlerin arasında, Antakya ve Konya'dan gelen Yahudilerde vardı. Derbe'de birkaç gün kaldıktan sonra St. Paul ve Barnaba Antakya'ya dönmüşlerdir. Bu uzun seyahatten sonra, Antakya'da anlatacakları çok şeyleri vardı. Antakya'da uzun bir süre kalan St. Paul ve Barnaba, Antakya'da çok farklı dini düşüncelerin ve ihtilafların Hıristiyanlar arasında yayıldığını ve büyük ihtilafların çıktığını gördüler. Yahudiye'den gelen bazı kişiler, sünnetsiz Hıristiyanlara " Siz Musa'nın töresi uyarınca sünnet olmadıkça kurtulamazsınız."[31] diyorlardı. St. Paul ve Barnaba'nın bu adamların fikirlerini çürütmeleri gerekiyordu. Bu konuda çok tartışma yaptılar. Ancak problem çözülemiyordu. Bunun için Resullerin İşleri 15/1 deki bu ifade üzerinde biraz durmamız gerekiyor: Önce, Antakya'da "Mesih İmanlılarına" karşı ciddi bir mukavemetin varlığı dikkat çekmektedir. Bu mukavemetin baş aktörleri de fanatik bir Yahudi mezhebi olan Ferisi cemaatiydi. Ferisiler, Musa'nın şeriatını sıkı şekilde tatbik etmeyi hedefleyen bir cemaatti. Hz. İsa'da en çok Ferisilerle uğraşmıştı. St. Paul'de başlangıçta bir Ferisiydi. "Sünnetsizlerin kurtuluşa erişemeyeceği" şeklindeki iddia, ferisiler tara-

---

[27] Resullerin İşleri, 13/4-5
[28] Resullerin İşleri, 4/36
[29] Resullerin İşleri, 13/13-52
[30] Resullerin İşleri, 14/1-7
[31] Resullerin İşleri, 15/1

fından Hıristiyan cemaatinin içinde tutuşturulan bir fitne olmuştu. Antakya'da "Mesih'e İman" edenler arasındaki bu tartışma yeni Hıristiyan cemaatini rahatsız etmişti. Bunun üzerine Barnaba, St. Paul ve diğer bazı imanlılar, bu konuyu, cemaat liderleriyle tartışmak üzere Kudüs'e götürmeye karar verdiler ve Kudüs'e doğru yola çıktılar. Bu toplantının miladi 47 ile 52 yılları arasında yapıldığını kilise tarihleri yazmaktadır.[32] Kudüs toplantısı, Hıristiyanlık tarihinin ilk önemli toplantısını teşkil eder. Aslında, Antakya'daki bu "Sünnet" konusundaki tartışma da yine, St. Paul'un şekille iman arasındaki değerlendirmesine dayanıyordu. Fanatik Yahudiler imandan daha çok şekille uğraşıyordu. Halbuki St. Paul, İsa'ya imanı, her şeyin üstünde tutuyordu. İşte bu konu, Kudüs cemaat liderleri tarafından yeniden ele alınıyordu. Kudüs toplantısında Ferisi mezhebinden Hıristiyan olanlar "Diğer uluslardan inananların sünnet olması ve onlara Musa'nın yasasına uymalarını buyurmak" gerekir diyorlardı.[33] Ancak toplantıda ilk sözü alan Petrus, kendisinin Yahudi olmayan milletler arasında müjdeyi duymaları için, uzun zaman önce Tanrı tarafından seçildiğini ifade ederek, " iman edenlerin arınmıştır. Biz de onlar da kurtuluşa ermişlerdir." demiştir.[34] Kudüs toplantısında ikinci konuşmayı Yakub yapmıştır. Yakub da konuşmasında " Kanımca, diğer uluslardan Tanrıya dönenlere, güçlük çıkarmamalıyız. Ancak putlara sunulup murdar hale gelen etlerden, cinsel ahlaksızlıktan, boğularak öldürülen hayvanların etinden, kandan sakınmaları gerektiğini onlara yazmalıyız."dedi. Yakub burada Nuhîler'in prensiplerinden bazılarını sayıyordu. Yani bunlar, Hz. Nuh'un cemaatine emrettiği prensiplerdi. Böylece Yakub'un da içinde bulunduğu Yahudi-Hıristiyanlar, Nuhî prensiplere inananlara toleransla yaklaştıklarını göstermişlerdi.[35] Kudüs toplantısı "Antakya'daki krizi" çözmüştü. Aslında çok ciddi dini bir problem olan bu krizin çözümü, Hıristiyan cemaatine, yabancı ulusların insanlarının girmesine izin veriyordu. Hat-

---

[32] Francis Dvornik,Konsiller Tarihi,İznik'ten II.Vatikan'a, çev:Mehmet Aydın T.T.K.yay.Ankara 1990, s.3

[33] Resullerin İşleri, 15/5

[34] Resullerin İşleri, 15/6-11

[35] Resullerin İşleri, 15/19-20, Nuhi kanunları için bak: Dictionnaire Encyclopedique du Judaisme, Paris, 1996, s, 600, Nuhi Pensipler şunlardır:

- Adil davranmak
- Küfürden ve yalan şahitlikten uzak durmalı
- Putperestliği reddetmek
- Zinadan uzak durmak
- Adam öldürmemek
- Hırsızlık yapmamak
- Canlı Hayvandan et koparıp yememek

ta burada diyebiliriz ki; Hıristiyan denilen toplumda iki önemli yapı dikkat çekiyordu: Birincisi, Yahudilikten gelen Yahudi-Hıristiyanlardı. Bunlar, sünnetli insanlardı. İkincisi, yabancı ırklardan gelerek Mesih'e iman eden "sünnetsiz" insanlardı. Yahudi şeriatında çok önemli bir yer tutan "sünnet olma" konusu, Yahudi çevreleri dışından gelenler için çok gerekli olmadığı şeklinde ki Kudüs toplantısı kararları, Antakya'da Yahudi dışı çevrelerden birçok insanın yeni mesajı kabul etmelerine imkan verdi ve Havariler daha önce tereddüt içinde yaptıkları misyon faaliyetine Yahudi olmayan çevrelerde hız verdiler. Böylece Antakya dahil, birçok yerde Yahudilikten gelen Hıristiyanlarla, diğer milletlerden gelen Hıristiyanlar yanyana yaşamak durumunda idiler. İnançları ve Mesih'in onları kurtaracağı, kardeşlikleri konusunda bu iki cemaatin bir problemi yoktu. Ancak Yahudi dini yasalarıyla, Putperestlikten gelen insanlar arasında hala çözülmesi gereken birçok problem vardı. İşte bu problemleri Yakub'un Kudüs toplantısında yaptığı konuşma, kökünden çözmüştü. Hem Yahudilerden, hem de başka milletlerden yeni Hıristiyan olanların dikkat edecekleri temel prensipler şunlardı:

1. Putlara kesilen hayvanların etleri yenmeyecekti.
2. Zina yasaktı.
3. Boğulmuş hayvan etleri haramdı.
4. Kan yemek haramdı.

Yakup bu konuşmasında Yahudiler dışında Hıristiyan olanları Nuhi ahlak kurallarına göre değerlendirmişti. Yahudi hahamlarına göre Nuh'un kanunları, bütün insanlığın uyması gereken kanunlardır. Çünkü insanlık müşterek bir atadan gelmektedir. Maimonides'e (1138-1204) göre Nuh'un bu yedi kanunu evrenseldir. Yani her dürüst yabancı, dünyanın dindar insanları arasına girebilir. Buna dayanan Yakub, sünnetsiz Hıristiyanların bu kuralara uymaları şartıyla kurtuluşa erebileceklerini, Kudüs toplantısında belirtmiştir.

Kudüs toplantısı sonrası Antakya'ya dönen St. Paul, Barnaba ve diğer elçiler bu anlayışı Antakya'da yerleştirmeye çalıştılar. Artık Yahudi kökenli Hıristiyanlarla yeni Hıristiyan olmuş başka milletler arasındaki gerilim azalmış ve bir barış havası meydana gelmişti. Aynı havanın başka yerlerde de oluşması için çaba sarf edilmesi gerekiyordu. Bu noktalar üzerinde durulduktan sonra, diğer Yahudi yasakları, Hıristiyan olan yeni milletleri pek alakadar etmiyordu. Yahudi kökenli Hıristiyanlarla Yahudi olmayan Hıristiyanların sosyal ve dini konsensüsleri bu noktalarda belirgin bir hale gelmişti.

Daha sonraki Hıristiyan misyon faaliyetleri için Antakya, hep merkez olma rolünü korumuştur. Çünkü Antakya Kilisesi, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde ve sonraki dönemlerinde bütün doğu Hıristiyanlığını içine alan bir kontrol ve propaganda merkezi teşkil ediyordu. Gerçi Antakya Kilisesi, dini problemleri doğrudan Kudüs merkez teşkilatının yöneticileriyle müzakere ediyordu. Balkanlara ve Anadolu'ya yaptığı bütün seyahatlerde St. Paul, seyahatinin hem başlangıcını hem de dönüşünü Antakya merkezli yapmıştır. Petrus ise, Antakya'ya üç defa çok önemli seyahatler yapmış ve Hıristiyanlığın teşkilatlanmasını sağlamıştır. Petrus ilk Antakya Seyahatinde, Antakya'da kilisenin oluşmasını sağlamıştır.[36] Petrus, 44 yılında Hirodes döneminde tutuklanmış ve daha sonraki iki yıllık dönemde ikinci defa Antakya'ya gelmiştir. Petrus'un Antakya'ya üçüncü seyahati, Kudüs toplantısından sonra vuku bulmuş, 53 yılından 56 yılına kadar tek başına Antakya'da kalmıştır.[37] Petrus gibi, İsa'nın en gözde havarilerinden birisi tarafından kurulmuş olan Antakya kilisesi; diğer havariler tarafından da yalnız bırakılmamıştır. Yuhanna, Thomas, bunlardandır. Petrus, Antakya'da yaptığı faaliyetlerden dolayı ve ilk Hıristiyan cemaatini oluşturduğundun dolayı ilk Antakya patriği olarak kabul edilmektedir. Antakya'dan ayrılırken, yerine vekil olarak İgnatius Nurani'yi[38] bırakmıştır. Anlaşıldığına göre Petrus, Yahudi Hıristiyanların başına İgnatius'u bırakmıştır. Antakya'da diğer milletlerden gelen Hıristiyanlar için St. Paul'de, Evodius'u vekil bırakmıştır. Miladi 67 yılında Petrus Roma'da idam edilince, Antakya'daki Hıristiyanları Evodius yönetmiş, Neron, onu 68 yılında öldürünce onun yerinede İgnatius (Nurani) geçmiştir. Böylece İgnatius patrik olmuştur. İgnatius (Nurani) Antakya kilisesinin üçüncü patriğidir. Nurani'nin döneminde Antakya kilisesi, Yahudi ve diğer milletlerden gelen bütün Hıristiyanları bir çatı altında toplamış ve Hıristiyan cemaati birlik içinde yaşatmıştır.[39] Ancak Roma imparatoru, Pers seferine giderken Antakya'ya uğrayarak, Nuranin faaliyetlerinden rahatsız olmuş ve Nurani'yi, Roma'ya mahkeme edilmek üzere göndermiştir. Nurani, Antakya kilisesini, çok değerli bir hazine olarak bırakmıştır. Antakya kilisesinin Resullerin yolunda devamı için çok çaba sarf etmiştir.[40] Bunun için Antakya kilisesinin

---

[36] Severius Jacob Toma, Tarihu'l- Keniseti's- Süryaniyeti'l-Antakya, Hollanda, 1989, I cilt, s, 56

[37] a.g.e, s, 56

[38] İgnatius Nurani ismi verilmiştir. Çünkü, o, Nur meleklerinin tesbih çektiklerini görmüş ve bu tesbihi kilisede örnek olarak kabul etmştir. Bunun için İgnatius Nurani denmiştir. Bak: Severius Jacob, s, 103

[39] Severius Jacob Toma, I, s, 103

[40] a.g.e, I, s, 104

ayin usulünün ilk Kudüs başpiskoposu olarak kabul edilen İsa'nın kardeşi Yakub'un Kudüs'te uyguladığı ayin usulü olduğunu kilise tarihleri yazmaktadır.[41] Antakya Kilisesi, Resullerin hatıraları ve çabalarıyla kurulduktan sonra, çok önemli görevler üstlenmiş ve tarih içinde on iki metropolit ve yüz otuz yedi piskoposluk ile bölgenin en büyük kilisesi olmuştur. Hıristiyanlığın ilk döneminde, Kudüs kilisesinden sonra, Hıristiyanlığın yayılması ve yerleşmesi için çok önemli rol üstlenen Antakya kilisesinin belli başlı özellikleri şunlardır:

1. Antakya kilisesi ilk Havariyyun kiliselerinden biridir.
2. Kudüs toplantısında alınan kararlar Nuhi kanunlarından bir kısmını teşkil ediyordu. Bu kararların hedefi , Antakya cemaatini rahatlatmaktı. Ancak bu kararlar, ilk Hıristiyanların tamamının çalışma faaliyetlerine hız vermiştir. Çünkü Yahudi-Hıristiyanlara göre Nuhi kanunlara inananlar kurtuluşa ereceklerdir.
3. Antakya, Yahudiye'deki kıtlık ve sefalet içinde olan cemaate maddi destek toplamış ve onların acılarını dindirmiştir.
4. Antakya kilisesi, Asya'ya, Roma'ya ve Mezopotamya'ya Hıristiyanlığın yayılması için ana üst görevi yapmıştır.
5. Hz. İsa'nın ve Resullerin dili olan Aramicenin yaşaması ve ayinlerde kullanılmasını, Antakya Kilisesi sağlamıştır.

Sonuç olarak Antakya ve Tarsus Eksenli ilk dönem Hıristiyanlığının tarihi seyrinde öncellikle Antakya çok önemli bir rol üstlenmiştir. İsa'nın çarmıh olayından sonra Kudüs cemaati baskı ve takip altına girince, Antakya çok güvenli bir propaganda ve sığınma yeri haline gelmiştir. Bunun için de İsa'dan hemen sonra, Resuller bu bölgeye seyahat etmeye başlamışlar ve Antakya kilisesinin temelini Petrus, Barnaba ve St. Paul sağlam şekilde atarak onu, bütün doğuya, Asya'ya ve hatta Balkanlara Hıristiyanlığın açılan bir kapısı haline getirmişlerdir. Hıristiyanlığın ilk asrında Antakya kilisesinin oynadığı bu ciddi rol olmamış olsaydı, doğuda ve Asya'da Hıristiyanlığın yayılma şansı olmayacaktı. Bugün, Asya kıtasında ve Afrika'da, kültürel ve dini varlıklarını devam ettiren Süryani, Keldani ve Nestori Hıristiyanlarının varolmasında Antakya Havariyyun kilisesinin kurucuları olan ilk Resullerin alın terleri, bitmeyen solukları çok önemli rol oynamıştır. Şayet bu dini gruplar, bugüne kadar gelebilmişse; bu, ancak ilk elçilerin Resullere özgü çabalarının bir eseri olmuştur.

[41] Mor İgnatius Yakub. III, The Syrıan Orthodox Church of Antioch, Hollanda, 1985, s, 2

LATİN ALFABESİYLE YAZILAN TEK SAMİ DİL: MALTACA

Prof.Dr.Tacettin Uzun[*]

Abstract

The Only Semitic Language Written In Latin Alphabet: Maltese

Maltese (Maltese language) is an interesting language, since it is written in Latin alphabet rather than Arabic alphabet although it takes its roots from Arabic. In this regard it is the only Semitic language written in Latin alphabet. In this article, first, it has been referred to Malta and her history in order to lighten the development of the language, and then given information on Maltese.

Malta, Arapça, Latin alfabesi, Sami.

Maltese, Arabic, Latin alphabet, Semitic.

Maltaca, Arapça menşeli yani sâmî dillerdendir. Ancak Malta dili, latin harfleriyle yazılmaktadır. İşte bu özelliğinden dolayı, Malta dilini inceleme ihtiyacı duyduk. Pek tabiî, onu tanımadan önce, konuşulduğu yere, yani Malta'ya ve tarihine temas etmemiz yerinde olacaktır.

Malta, Akdeniz'de Afrika'yla Sicilya arasında bir ada olup Gozzo, Comino, Filfla ve Comminotto gibi küçük adalardan oluşan grubun en büyüğüdür. Yunanca Melete ve Meleta, Arapça Maltâ denilmektedir. A. Mayr'a

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

göre, Libya asıllı bir kökten gelmektedir. B. Rodanovsky'ye göre de, Arapça لَطا fiilinden türemiş yer ismidir. Anlamı, "sığınak, sığınma yeri"dir[1].

Yüzölçümü 316 km. kare, nüfusu ise 354 000 dir. Başkent la Valetta; din Katolik hıristiyanlıktır. Commonwealth (İngiliz Milletler Topluluğu) üyesi demokratik hürriyetçi cumhuriyettir. Bağımsızlık tarihi, 21.9.1964 tür. Nüfusun 290 000 i Maltaca, 40 000 i İtalyanca, 10 000 i de Arapça konuşmaktadır. Halkın 335 000 kişisi Katolik, 10 000 i Protestan, 5 000 i de Müslümandır.

Adanın ilk sakinlerinin Libyalılar olduğu kabul edilmekte, bazı yerlerinde Fenike eserleri bulunduğundan, buraya Fenikelilerin de geldiği anlaşılmaktadır. Fenikelilerin adaya tarıma elverişli toprak taşıyarak sık ağaçlı bahçeler ve çayırlar oluşturdukları da rivayet edilmiştir[2].

Greklerin adayı işgalleri m.ö. 757 ve 756 yıllarına doğru olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Grekler zamanında ada Melita adını almıştır. Bu ismin, adadaki mükemmel baldan dolayı veya Doris ve Nere'nin kızları Melite'nin şerefine verilmiş olması muhtemeldir.

Ada, Kartaca hakimiyetine girmiş, bir süre de Gotların elinde kalmıştır. Bizanslıların da eline geçmiştir. Benî Ağleb[3] zamanında, Müslümanlar 40 yıl içinde, adayı üç defa kuşatıp 870 tarihinde zaptetmişlerdir.

On birinci ve on ikinci yüzyıllarda, Malta, Sicilya kralı Roger tarafından zabtolunmuş, yapılan baskılardan dolayı müslümanların çoğu Afrika'ya geçmeye mecbur kalmışlardı. Rodos'un Kanunî Sultan Süleyman tarafından zabtı üzerine Charles-Quint, Rodos'tan çıkarılan Saint-Jean şövalyelerine Malta'yı vermişti. Malta, Sicilya'ya tabi olarak, bir tür cumhuriyet ve muhtariyetle idare edilmekteyken, bu şövalyeler zulmetmeye ve fanatik hareketlerde bulunmaya başlamışlardı. Yine Kanunî Sultan Süleyman döneminde Osmanlı donanması uzun süre Malta'yı kuşatmış, ancak Turgut Paşa'nın şehit olması üzerine kuşatmayı kaldırmıştı. 1798 de Napoleon Mısır'a giderken Malta'yı ele geçirdi. 1800 yılında, Maltalılar birçok yabancı yardım sayesinde Fransa'nın tabiiyetinden çıkarak, İngiltere'nin himayesi altına girmiş,

---

[1] B. Roudanovsky, Du Dialecte Arabe de Malte, Beyrut, Imprimerie Catholique, s.50.

[2] Muhammed Ferîd Vecdî, Dâiratu ma'ârifi'l-karni'l-'ışrîn, Beyrut, 1971, VIII/417.

[3] Ağlebîler: VIII. Yüzyıl sonlarında, Kuzey Afrika'da kurulan bir İslâm devletidir. Harun er-Reşîd'in komutanlarından Ağleb oğlu İbrahim'in bu bölgeye vali olması sonucunda kurulmuştur. Devletin ömrü 112 yıl kadar sürmüşbu süre içinde 11 hükümdar gelmiştir. Ağlebî devleti, Tunus-Trablus dolaylarında kurulmuştu. Askerî güçten yoksun bir devletti. Ama uygarlıkça ileriydi. 927 yılında Fatımîler bu devleti ortadan kaldırdılar.

1814 de imzalanan Paris anlaşması, bu adanın İngiltere'ye bırakılmasını kabul etmiştir[4].

Malta ve tarihi hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra şimdi asıl konumuza, yani Malta diline geçiyoruz.

Malta dili, Arapça'dan türemiş bir lehçedir[5]. Bu dil, Cezayir ve Tunus'ta konuşulan batı lehçeleriyle yakın akrabadır. İtalyanca'nın Sicilya'da konuşulan lehçesinden birçok öğe alan Malta dili, Latin alfabesiyle yazılan tek Arapça kökenli dildir.

Maltalılar, muhtelif unsurların karışmasından meydana gelmiş bir topluluktur. Esasen birçok ırkın karıştığı adada Arap hakimiyeti çok tesirli olmuş ve Arapça, Malta dilinin oluşumunda büyük bir rol oynamıştır. Malta dilinin menşei, çok tartışılmıştır. Vassali, Bres, Cumbo, E. Caruana ve Preca gibi âlimlerin, Malta dilinin menşeini Fenike dilinde aramalarına karşılık, Gesenius, De Sacy, L. Bonelli, Stumme ve Nöldeke gibi âlimler, bu dilin menşeinin Arapça olduğunu ileri sürmüşlerdir. Malta dilinin bir Arap lehçesi olduğunu kabul etmek gerekir; doğu ve daha ziyade Mağrib Arapça'sı ile benzerlik göstermektedir. Nitekim Michaud, Mısır ve Suriye Arapça'sının da Malta'da konuşulduğunu görerek hayret etmiştir.

Doğu ve batı Arap lehçeleri arasındaki münasebetlerle Malta dilinde kalıplaşmış halde bulunan aynı kelimeleri görebilmek için, bu dilin söz hazinesinin tetkikini beklemek gerekir. Adada Latin-İtalyan ırkının üstün durumu, İtalyan kültür ve medeniyetinin inkişafı bu dile ses ve cümle bilgisi hususiyetleri bakımından tesir etmiştir. Latince ve daha doğrusu İtalyanca'nın konuşma dilindeki nispeti, Maltalıların kültür dereceleriyle orantılıdır[6].

Birkaç asır önceye kadar Maltalılar bir alfabe kullanmazlardı. XVIII. Yüzyılda, Agius de Soldanis isminde bir Maltalı bu lehçe üzerinde çalıştı, daha sonraları bir Malta yazı sistemi kurma girişimlerinde bulunuldu ve bir ara Arap alfabesi kullanma eğilimi belirdi. Fakat bazı harfleri tadil edilmiş Latin alfabesi umumileşti.

---

[4] Şemseddîn Sâmî, Kâmûs-i A'lâm, İstanbul, 1316, VI/4122.

[5] Ahmed Tal'at Suleymân, Malta, 'ardun mûcez li't-târîh ve'l-luğa, Malta, 1980, Mediterranean Publishing, s.93.

[6] Aynı yer.

Ahmed Fâris eş-Şidyâk[7] adlı Arap yazar, ana dilinin bozulmuş olmasına da kızarak Maltaca'yı şu şiiriyle tarif eder[8]:

تباً لها لغة بغير قراءة　　　وكتابة عين بلا إنسان

تتبلبل الألباب في تركيبها　　　ويكل عنها حد كل لسان

أذنابها ورؤوسها عربية　　　فسدت وأوسطها من الطليان

"Olmaz olsun böyle dil! Ne okunuşu var, ne de yazılışı. Sanki bebeksiz bir göz. Onun yapısı hakkında zihinler karışıyor ve bütün diller onu ifade etmekten âciz kalıyor. Kuyrukları ve başları bozulmuş bir Arapça, ortası da İtalyanca."

Ahmed Fâris eş-Şidyâk, şiirini, ayrıca şu cümlelerle açıklar: "Buradaki "kuyruk ve başlar" diye ifade edilen sözler, kelimelerin baş ve sonlarından kinayedir. Muzarilik harfi, harf-i tarif (ال) ve nûn-i vikâye gibi ekler yerlerinde olduğu gibi durduğuna göre, "Niçin onun bozuk bir Arapça olduğunu söyledin?" denilirse, cevabım şöyle olur: "Muzârilik harfi mutlaka kesrelidir. Harf-i tarif de öyledir. Zamir açık değildir. Çünkü onu vav gibi telâffuz ediyorlar."

MALTA ALFABESİ[9]

	TÜRKÇE OKUNUŞU	ARAPÇA KARŞILIĞI
A	a	فتحة + ا
B	b	ب
Ċ	ç	–
D	d	د

[7]Ahmed Faris eş-Şidyâk (1804-1888): Lübnanlı bir ediptir. Arap gazeteciliğinin önde gelen liderlerindendir. Lübnan'da doğmuş, İstanbul'da ölmüştür. Mısır ve Malta'ya gitmiştir. Malta'da protestanlığı benimsemiş, Tunus'a da gittiğinde de müslüman olup adını Ahmed'e çevirmiştir. İstanbul'a da giden yazar, orada el-Cevaib adlı gazeteyi çıkardı. Avrupa'yı dolaşma imkanı bulmuştur. Arapça'nın çeşitli dallarındaki geniş bilgisi ve üslubunun sadeliğiyle dikkat çekmiştir. El-Casus ale'l-kamus, el-Vasita fî marifeti ahvali Malta vb. eserleri vardır.

[8] Ahmed Fâris eş-Şidyâk, el-Vâsita fî ma'rifeti ahvâli Maltâ, Kostantıniyye, 1299, s.57.

[9] Joseph Vella, Learn Maltese Why not?, Malta, 1996, Valetta Publishing, s.2; Ahmed Tal'at Suleyman, s.102.

E	e	كسرة
F	f	ف
Ġ	c	ج
G	g	جيم قاهرية
GĦ	-	
H	-	
Ħ	h	ح + خ
I	i	كسرة
IE	î	
J	y	ى
K	k	ك
L	l	ل
M	m	م
N	n	ن
O	o	ضمة
P	p	-

Q		ء
R	r	ر
S	s	س,ص
T	t	ت, ط
U	u	ضمة
V	v	–
W	v	و
X	ş	ش
Ż	z	ز
Z	ts	–

KAYNAŞMALAR

Aj=ay; Aw=aw; Ej=ey; Ew=ew; İw=iw; Għ + i=ey veya ay (Arapça'daki ayn'ın kesreli okunuşu); Għ + u=ow (Arapça'daki ayn'ın zammeli okunuşu); Għ=kelimenin sonunda h; H= kelimenin sonunda h; Għ + h= çift h

Kelimenin sonunda geldiğinde farklı okunan harfler:

B = p; D = t; Ġ = ċ; G = k; V = f; Ż = s; İ + Għ, h, ħ veya q = ie.

Maltalılar, şu harflerin telâffuzunda ayırım yapmazlar[10]:

ح – خ = h

س – ص = s

ت – ث - ط = t

د – ذ - ض - ظ = d

غ harfini, her yerde ع olarak telaffuz ederler. Köylüler ق ı hemzeye çevirirler. ع harfi kelimenin sonunda geldiğinde asla telâffuz edilmez. Meselâ, طلع yı تلا, سمع yı سما diye okurlar[11].

Â'yı imale ederler, iee ve iie gibi okurlar[12] (كتاب ın ktieb olarak telafuz edilmesi gibi), p ve ç seslerini yeni Latince ve Arapça kelimelerde kullanırlar[13].

Dilin şekil bilgisi hususiyetleri de şunlardır:

Müfret birinci şahsın ön eki yerine n'nin kullanılması, Mağrib lehçeleriyle başlıca benzerliğini teşkil eder. Meselâ, "yazıyorum" anlamında nikteb denilir. Vurgu gittikçe kelimenin başına gelme eğilimini gösterir. Bu gün Malta'da muhtelif lehçeler vardır. Köylerde, bilhassa Gozzo'da, lehçe daha ziyade eski Arapça'ya yaklaşır. Ħ (خ , ح) ve ğ (غ) gibi başkent la Valetta'da bilinmeyen sesler, Gozzo lehçesinde mevcuttur[14].

"OLMAK" FİİLİNİN ÇEKİMİ

Jien raġelBen (bir) erkeğim.

Int mara Sen (bir) kadınsın.

Dan ktiebBu (bir) kitaptır.

Dawk kotbaBunlar kitaptır.

Int student?Sen bir öğrenci misin?

Din dar?Bu bir ev midir?

SIFATLARIN KULLANILIŞI

Ktieb ġdidYeni bir kitap

Mejda ġdidaYeni bir masa

---

[10] Roudanovsky, s.10; Martine Vanhove, La langue maltaise, Harrassowitz Verlag, 1993, Wiesbaden, s.11; Gilbert Puech, Ethnotextes maltais, , Harrassowitz Verlag, 1994, Wiesbaden, s.4-6.

[11] eş-Şidyâk, s.60.

[12] Necd lehçesinde, elif yâ harfine imale edilir. Meselâ, هَوَى yı hevî gibi okurlar.

[13] Tekindağ, VII/260.

[14] Aynı yer.

Kotba ġoddaYeni kitaplar

Ktieb interessanti İlginç bir kitap

İŞARET ZAMİRLERİ

MÜZEKKERMÜENNES ÇOĞUL

Dan (Bu, şu) هذاDin هذه Dawn هؤلاء

Dak (O)ذلك Dik تلكDawk أولئك

ŞAHIS ZAMİRLERİ

Jien, jienaBen

Int, intiSen

Hu, huwaO

Hi, Hija O (bayan)

AħnaBiz

IntomSiz

HumaOnlar

"OLMAK" FİİLİNİN OLUMSUZU

M'iniex Ben ...değilim

M'intix Sen ...değilsin

Mhux O ...değildir

Mhix O (bayan) ... değildir

M'aħniex Biz ... değiliz

M'intomxSiz ... değilsiniz

M'humiex Onlar ... değildir.

HARF-İ TARİF **IL**

Il-ktieb (kitap), il-mejda (masa), il-kotba (kitaplar), id-dar (ev), ix-xemx (güneş), iz-zokkor (şeker).

Görüldüğü üzere, Arapça'daki gibi, kamerî ve şemsî harflere göre harf-i tarifin l'si değişmektedir.

Ftaħna l-bieb= Kapıyı açtık.

Morna d-dar= Eve gittik.

ÇOK KULLANILAN BAZI EDATLAR

Fi + il = Fil. Fil-kamra= Oda**da**, odanın **içinde**

Bi + il = bil. Bil- ktieb= kitap**la**

Ma'+ il- mal-. Mal-istudent= Öğrenciyle **birlikte, beraber**

Ta' + il- tal-.Tal-kelb=Köpeğ**in**

Sa + il- sal-. Sal-belt= Şehre **kadar**

Minn + il- mill- . Mill-belt=Şehir**den**

Għal + il- għall-. Għall-ħabib= Dost **için**

Lil + il- lill-. Lill-qattus=Kedi**ye**

Bħal + il- bħall-. Bħall-mara=Kadın **gibi**

Fi +il- fil-. Fil-kamra= Odanın **içinde**

Għand= Għandi: Ben**de** (ben malikim), benim **evimde**

كَانَ (KIEN) FİİLİNİN MAZİSİNİN (GEÇMİŞ ZAMAN) ÇEKİMİ

Kont (idim)konna (biz idik)

Kont (idin)Kontu (siz idiniz)

Kien (o idi)Kienu (Onlar idiler)

Kienet (o (bayan) idi)

كَانَ (KIEN) FİİLİNİN MAZİSİNİN OLUMSUZ ÇEKİMİ

Ma kontx Ma konniex

Ma kontxMa kontux

Ma kienxMa kenux

Ma kenitx

كَتَبَ (KITEB) fiilinin MAZİSİNİN ÇEKİMİ

Ktibt (yazdım)Ktibna (yazdık)

Ktibt (yazdın)Ktibtu (yazdınız)

Kiteb (o yazdı)Kitbu (yazdılar)

Kitbet (o bayan yazdı)

كَتَبَ (KITEB) FİLİNİN MÜZARİSİNİN ÇEKİMİ

Nikteb[15] (yazıyorum) Niktbu (yazıyoruz)

[15] Görüldüğü üzere, Mağrib lehçelerindeki gibi birinci tekil şahsın başına "e" yani hemze yerine nun gelmektedir ve meksur okunmaktadır. Buna Arapça'da teltele denilmektedir. Temîm'e mensup Behrâ, muzaraat harfini mutlak olarak meksur okur. نِذْهَب, نِسْتَعِين, تِعْلَمُون gibi. Muzaraat harflerini meksur okumak şu anda Mısır'da da yaygındır.

Tikteb(yazıyorsun)Tiktbu (yazıyorsunuz)

Jikteb(o yazıyor)Jiktbu (yazıyorlar)

Tikteb (o bayan yazıyor)

كَتَبَ (KITEB) FİLİNİN MÜZARİSİNİN OLUMSUZ ÇEKİMİ

Ma niktibx Ma niktbux

Ma tiktibxMa tiktbux

Ma jiktibxMa jiktbux

Ma tiktibx

كَتَبَ (KITEB) FİİLİNİN EMRİ

İkteb (yaz)İktbu (yazınız)

كَتَبَ (KITEB) FİİLİNİN MÜZARİSİNİN GELECEK ZAMANI

Nikteb (yazacağız), sa nikteb, se nikteb, ser nikteb

BİR ŞEYE GELECEKTE SAHİP OLMAK

Ikolli (benim olacak) Ikollna

IkollokIkollkom

Ikollu Ikollhom

Ikolha

Örnek: Għandek tuffieħ? Sizin elmanız var mı?

Le, ikolli għada. Hayır, yok. Ama yarın olacak.

SONUÇ

Bütün bu incelemelerden sonra, kesin olarak diyebiliriz ki Malta dili, Arapça kökenlidir. Bu gün Malta'da konuşulan dil, çeşitli Arap ülkelerinde de konuşulmaktadır. Daha da araştırıldığında, değişik gibi görülen ifadelerin hepsi, açıklaması yapılabilen lehçe farklılıklarıdır. Ancak, bozulan ve hakiki Arapça'dan uzaklaşan şeyler de vardır.Şu tartışmasızdır: Malta dili Arap harfleriyle yazılmamaktadır. Latince asıllı dillerin onu fazlaca etkilediği ve ona birçok kelimenin girdiği de unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

eş-Şidyâk, A.F., *el-Vâsita fî ma'rifeti ahvâli Maltâ*, Kostantıniyye, 1299.

Suleymân, A.T., *Malta, 'ardun mûcez li't-târîh ve'l-luğa*, Malta, Mediterranean Publishing, 1980.

Vecdî, M.F., Dâiratu ma'ârifi'l-karni'l-'ışrîn, Beyrut, 1971.

Puech, G., *Ethnotextes maltais*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1994.

Roudanovsky, B., *Du Dialecte Arabe de Malte*, Beyrut, Imprimerie Catholique.

Sâmî, Ş., *Kâmûs-i A'lâm*, İstanbul, 1316.

Tekindağ, M.C.Ş., "Malta", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B.

Vanhove, Martine, *La langue maltaise*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1993.

Vella, Joseph, *Learn Maltese Why not?,* Malta,Valetta Publishing, 1996.

Yeni Türk Ansiklopedisi, "Malta", İstanbul, Ötüken Yayınevi, 1985.

DİN- SİYASET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA SEÇMEN DAVRANIŞLARI VE DİN

Doç.Dr.Mehmet BAYYİĞİT[*]

Abstract

Voter's Attitudes and Religion Within the Context of Religion-Politics Relations

Religion-Politics relations are still problematic field in the process of transformation of the traditional societies into modernity and even in the contemporary western societies. Putting aside the debates within the context of religion-politics relations, I wonder if there play role the religious attitudes in the political activities of the individuals. The researches of Election Sociology in the West have shown that religious factor has impact on the election and it is known that the religion is also the effective factor among the factors which determine the political attitudes of the body politic in the democratic administrations. In our country, as a result of reseaches made on the various social sections it has been found out that religion had role in political preferances. In these researches, it has been found out the relations between the religious beliefs and attitudes of the university youth and their voting attitudes. That's why it can be said that the religious beliefs and attitudes of the university youth who are the most dynamic and more concerned for the administration of the country and its problems have explicit role in their attitude of voting.

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Din-devlet/ siyaset ilişkileri tarih boyunca farklı şekillerde tezahür etmiş, bu ilişkilerin tipolojik ve toplumsal sonuçları ise, her toplumun kendine özgü sosyo-kültürel yapısı içinde biçimlenmiştir.

Ancak, gerek geleneksel toplumlarda, gerekse modern toplumlarda, problematik bir alan olarak önemini korumuş, bu bağlamda varılan sonuç itibariyle laik anlayışı benimsemiş çağdaş toplumlarda bile, bu ilişkinin biçimi, içeriği, sınırları her zaman tartışma konusu olmuş ve öyle görünüyor ki, bundan böyle de tartışılmaya devam edilecektir.

Kuşkusuz, modern batı devletlerinde olduğu gibi, ülkemizde de hatta dünyanın diğer ülkelerinde de uzun ve karmaşık bir tarihsel ve toplumsal süreç ve süreçler toplamı sonucunda ortaya çıkan, bir toplumdan diğerine farklı gelişim seyirleri takip eden bir toplumsal kurum ve sistem olan laiklik, bu tartışmalarda erişilmiş bir merhaleyi ifade eder. [1] Geleneksel toplumların moderniteye geçiş sürecinde, hatta çağdaş modern batı devletlerinde de bu dönüşüm/gelişim süreci farklı boyutlarda kendini göstermektedir.

Sosyolojik perspektiften, din ve toplum karşılıklı etkileşim içindedir. Toplum dini, din de toplumu etkilemektedir. Bu sebeple toplumu dinden, dini de toplumdan tümüyle soyutlayabilmek mümkün görünmemektedir. Diğer bir ifade ile, toplumsal talepleri olmayan bir din ile dinden büsbütün bağlarını koparmış bir toplum olamayacağına göre, ilişkilerdeki problematik alanların varlığını sürdüreceği de söylenebilir.

Çok yönlü ve geniş bir alan teşkil eden bu tartışmalar konumuz dışındadır. Kurumsal ilişkilerin tartışması bir yana, acaba bireylerin siyasal davranışlarında dini tutumları rol oynamakta mıdır? Şu hususu açıkça belirtmek gerekir ki, bir ülkenin siyasal sistem olarak laikliği kabul etmesi başka, devletin anayasal ilkelerine göre kurulmuş siyasal partilerden birini desteklemekte dinin etkili olması başka bir şeydir.[2] Dinde çoğulculuk zorunlu olarak inançta tarafsız bir devlete öncülük etmiştir. Ancak, devletin bu tarafsızlığı, dinin harekete geçirme gücünün siyaset için önemsiz olduğu anlamına gelmez. [3] Siyasal davranış ile dindarlık arasındaki ilişki, devletin din konusundaki tavrına bağlı değildir. Devletin laik olması, ülkede yaşayan insanların siyasal tercihlerinde din faktörüne

[1] Ünver Günay, Harun Güngör, Vehbi Ecer, *Laiklik Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ank.1997, s. 9 – 11.
[2] Münir Koştaş, *Üniversite Gençliğinde Dine Bakış*, TDV yay., Ank. 1995, s. 94.
[3] Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İst. 1992, s. 97-98.

önem vermelerini veya inanç ve tutumlarını siyasal tercihlerine yansıtmalarını engellemez. [4]

Batı'da seçim sosyolojisi araştırmaları, seçimlerde dini faktörün etkisini gösterdiği gibi, [5] dini inanç ve görüşlerin oy verme analizinin başka faktörlere indirgenmesi mümkün olmayan önemli bir tortu kategorisini oluşturduğu da tesbit edilmiştir. [6] Yine çağdaş batı ülkelerinde, partilerin toplumsal temellerine ve parti bölünmelerine bakıldığında, din ile ilişkilerinin derecesine göre, partilerin üye ve seçmen tabanının oluştuğu görülmektedir. Yani, dindar bir Hıristiyan kolay kolay Sosyal Demokrat partiyi benimsemediği gibi, ateist biri de Hıristiyan partilere genelde oy vermemektedir. [7] Muhakkak, bireyi siyasal katılıma / parti tercihine sevk eden, sosyo-ekonomik (gelir, eğitim, meslek, cinsiyet, etnik, bölgesel...), psikolojik, siyasal bir çok etkenden sözedilebilir. Bunların yanısıra, siyasal katılmanın yönünü etkileyen faktörlerden biri de, kişinin dindarlık düzeyi ile ilgilidir. Birey, dini değerlere yaşantısında ağırlık veriyorsa, bu değerlere daha yakın gördüğü siyasal partilere yatkınlık gösterebilir. Nitekim, Batı Avrupa ülkelerinin çoğunda rastladığımız Hıristiyan partileri bu ilişkinin kanıtıdır. [8]

Din ve siyasal davranış ilişkileri söz konusu olduğunda, demokratik yönetimlerde kitlelerin siyasal davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir faktör olduğu bir gerçektir. Siyasal yapıya yansıyan toplumsal olgular arasında dini de saymamız gerekir. [9] Ne yazık ki, Türkiye bağlamında bu gerçek uzun yıllar fark edilememiştir. Ülkemizde din-siyaset ilişkileri/din eksenli tartışmalar Osmanlı'dan günümüze sürekli gündemi işgal etmesine rağmen, bu alanlardaki bilimsel çalışmaların – son yıllarda artmakla birlikte – yeterliliğinden sözetmek mümkün değildir.

Dini inanç ve tutumlarla oy verme davranışı arasındaki ilişkilerle ilgili yapılan araştırmalardan yeri geldiğinde, bulgularıyla karşılaştırmalar yapılacaktır. Değişik toplum kesimleri üzerinde yapılacak bu tür araştırmalar konunun aydınlanmasına katkı sağlayacaktır.Biz bu araştırmamızda üniversite gençliğinin [10]

---

[4] M.Emin Köktaş, *Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi yay.; Ank. 1997, s. 252.

[5] Günter Kehrer, *a.g.e.*, s. 252.

[6] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim yay., İst. 1983, s. 25-26.

[7] M.Emin Köktaş, *a.g.e.*, s. 215.

[8] İlter Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, Der yay., İst. 1996, s. 83.

[9] Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa yay., İst. 2000, s. 310.

[10] Araştırma, 2000 / 2001 öğretim yılında Selçuk Üniversitesi'nin çeşitli fakülte ve yüksekokullarında öğrenim gören son sınıf öğrencilerinden alınan bir örneklem (2040) üzerinde yapılmıştır.

dini inanç ve tutumlarıyla oy verme davranışları arasındaki ilişkileri tesbit etmeye çalışacağız.

Örneklerimize "Seçim zamanlarında oy verirken, oy verilen partinin/ politikacının dine önem verip vermediğine dikkat eder misiniz?" diye sorduğumuzda, % 41.5'inin olumlu yaklaştıkları, % 39.3'ünün bu özelliğe dikkat etmedikleri anlaşılmış, % 19.2'sinin ise, bu konuda düşüncelerinin olmadığı, yani kararsız bir tutum içinde oldukları görülmüştür. Genel olarak bakıldığında, örneklemin birbirine çok yakın oranlarda olumlu ve olumsuz görüş bildirdikleri görülmüştür. Ancak ilgisiz / kararsız olanların beşte bir oranda olmaları dikkat çekicidir.

Ünver Günay'ın [11] Erzurum ve çevre köylerinde yaptığı bir araştırmasında; örneklemin geniş bir bölümü % 49.7, politikacılar hakkında karar verirken onların dindar olup olmadıklarını gözönüne alırken, dikkat etmeyenler % 29.4, cevapsızlar ise, % 20.9'dur.

Celalleddin Çelik'in [12] Konya örneği üzerine yaptığı bir araştırmasında, araştırmaya katılanların % 58.9'u oy verdikleri partinin dine önem vermesine dikkat ettiklerini belirtirken olumsuz cevap verenler % 30.8 oranında olup, fikri olmadığını belirten kararsızlar % 10.3'tür.

M. Emin Köktaş'ın [13] İzmir örneği üzerindeki araştırmasında ise; oy verdiği partinin dine önem vermesine de dikkat edenlerin oranı % 38.1, dikkat etmeyenlerin % 49.6, fikri olmadığını söyleyenlerin oranı %11 olarak tesbit edilmiştir.

Araştırmamız açısından dikkate değer diğer bir araştırma ise, Münir Koştaş'ın [14] Ankara Üniversitesi Gençliği üzerindeki çalışmasıdır. Buna göre örneklemin % 63.3'ü oy verdikleri veya verecekleri partinin dine önem vermesine dikkat etmezken, % 24.2'si dikkat etmektedir. Fikri olmayanlar ve cevapsızlar ise, % 12.4'dür.

Değişik bölgelerde ve toplumsal kesimlerde yapılan bütün bu araştırmaların oransal farklılıklarının zaman, bölge, siyasal ortam , sosyo-ekonomik ve kültürel şartlar... gibi birçok nedenlerle analizlerini yapabilmek mümkündür.

---

[11] Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı yay., İst. 1999, s. 229.

[12] Celallettin Çelik, *Şehirleşme ve Din,* Çizgi Kitabevi yay., Konya 2002, ss. 314 – 315.

[13] M.Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret yay. İst. 1993, s. 185.

[14] Münir Koştaş, *a.g.e.*, s. 97.

Ancak, ortak olan bir husus vardır ki, o da; dinin siyasal tercihlerde rolünün olduğudur.

Araştırmaların gerek oy verilen partinin dine önem vermesi, gerekse politikacıların dindarlığına bakılması hususundaki olumlu davranışların, değişkenler açısından elde edilen bulgularında ortak noktalar vardır. Bu olumlu davranış kırsal kesimde kendisini daha güçlü gösterirken, eğitim düzeyi açısından, eğitim düzeyi yükseldikçe azalmaktadır. Gelir düzeyine göre de, üst sosyo – ekonomik düzeyden alt tabakalara doğru inildikçe, oy verilen partinin dine önem vermesine dikkat etmede artış, olumsuz tutumda da düşüş vardır.

Bu araştırmada de benzer sonuçlar elde edilmiştir. Ayrıca, örneklemimizin özellikleri itibariyle; bilim alanları, yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey, aile dindarlığı ve dini pratikleri yerine getirme şiddetiyle, siyasal davranışları arasında anlamlı ilişkiler tesbit edilmiştir.

Dine önem veren parti veya adaya oy verip vermemeyle, öğrencilerin öğrenim gördükleri bilim alanları arasındaki ilişkilere bakıldığında; yüksek din öğrenimi gören ve dini iletişimin en yoğun bir şekilde yaşandığı İlahiyat öğrencilerinin, dine önem veren parti veya politikacılara oy vermeye daha fazla (% 62.1) eğilimli oldukları gözlenmektedir. Olumsuz (% 40.2) ve kararsız (% 22.4) tutumda ise Fen Bilimleri öğrencileri diğerlerine göre daha fazladır. Bu öğrencileri, Sosyal Bilimler ve Sağlık Bilimleri öğrencileri izlemektedir.

Yaş değişkenine göre; öğrencilerin yaşları ilerledikçe kararsız/ilgisiz tutumların (21 ve altı % 24.3 ; 25 ve üzeri % 12.0) önemli oranda kararlılığa dönüştüğü, yine 25 ve üzeri yaş grubunun olumlu tutumda (% 49.2) diğerlerine göre daha fazla oldukları gözlenmiştir.

Cinsiyetle dine önem veren parti veya adaylara oy verip vermeme arasında da anlamlı bir ilişki vardır. Erkekler olumlu tutumda (% 42.2) daha fazla iken, kızların kararsız/ilgisiz tutumda (% 22.5) erkeklerden daha fazla oldukları dikkati çekmektedir. Genel olarak kızların politikaya erkeklere göre daha az ilgi gösterdikleri söylenebilir.

Ailelerin sosyo-ekonomik düzeyleri itibariyle konumuza bakıldığında, üst (zengin) aile çocuklarının olumsuz tutumda (% 60.0) ve kararsızlıkta (% 20.0) en yoğun oldukları, alt (fakir) tabakalara inildikçe kademeli bir şekilde, olumlu tutumların arttığı gözlenmiştir.

Dine önem veren parti veya adaylara oy verip vermeme ile öğrencilerin ailelerinin dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dindar ailelerin çocukları olumlu tutumda (% 52.0) en yüksek oranı oluştururken, din-

le az ilgili veya ilgisiz ailelerin çocukları olumsuz (% 71.4) ve kararsız/ilgisiz (% 23.8) tutumda daha fazladır.

Diğer önemli bir farklılaşma da, öğrencilerin hayatlarının en uzun dönemini geçirdikleri ve üniversite öğrenimi dışında halen ikamet ettikleri yerleşim birimleriyle ilgilidir. Konyalı öğrenciler hariç, diğer büyük şehirlerden gelenler olumsuz, küçük şehir veya kasabalardan gelenler olumlu tutumda daha fazladır. Yaşanan yerleşim biriminin Türkiye genelindeki bölgelere dağılımı açısından bakıldığında, oyunu verirken partinin veya adayın dine önem verip vermediğine dikkat etmediğini belirtmede, sırasıyla Ege, Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Akdeniz bölgelerinde yoğunlaşırken, olumlu görüş belirtenler yoğunluk sırasına göre, İç Anadolu, Marmara ve Karadeniz bölgelerinde yaşayanlardır.

Konumuzun değişkenler açısından gösterdiği bu farklılaşmaların yanısıra, acaba gençlerin seçmen olarak davranışlarında dindarlıklarının bir rolü var mıdır? Gençlerin Allah'a inanç ve dini pratikleri yerine getirme dereceleriyle, siyasal partilere oy verme davranışları arasında bir ilişkinin olduğu varsayımından hareketle, öncelikle Allah'a inanç durumları ile dine önem veren parti veya politikacılara oy verip vermeme arasındaki ilişkilere bakabiliriz.

Örneklemi oluşturan öğrencilerin Allah inancıyla ilgili tutumlarıyla, dine önem veren parti veya politikacılara eğilim göstermeleri arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Gençlerin inanç prototipleri perspektifinden bakıldığında; Taklitçi (% 80.0), İnançsız (% 71.9), Şüpheci (% 66.4), İlgisiz (% 60.0) bir tutuma sahip olanlar, dine önem veren parti/politikacılara, çoğunlukla iltifat etmediklerini belirtirken, kararsız ve ilgisiz cevaplarda da yine aynı gruplar daha fazladır. Olumlu cevap verenler daha çok Allah'a inananlardır (% 49.5). İman esaslarına inanma – inanmama bakımından elde edilen veriler de aynıdır. Allah'a inandığını belirtenlerin yaklaşık üçte birinin, oy verirken parti veya politikacıların dine önem vermelerine dikkat etmem şeklinde görüş belirtmeleri de dikkat çekicidir.

Namaz kılma ve sıklığı kriterine göre ölçülen dindarlıkla dine önem veren parti tercih etme arasındaki ilişkilerde; hiç namaz kılmayanların çoğunluğu (% 64.4), parti/politikacının dine önem vermesine dikkat etmedikleri, devamlı namaz kılanların (% 59.1)'i bu hususu dikkate aldıklarını, arasıra namaz kılanların ise, her iki durumda yaklaşık oranlarda olup, kararsızlıkta diğerlerine göre daha fazla oldukları tesbit edilmiştir.

Oruç tutma ve sıklığı ile dine önem veren parti tutma ilişkilerinde de durum namazla benzerlik arz etmektedir. Yine, hiç oruç tutmayanların (% 66.3)'ü, arasıra oruç tutanların (% 79.1)'i olumsuz görüş belirtmekte, Ramazan ayının tamamında oruç tutanların ise yaklaşık yarısı (% 47.7) dine önem veren parti ve politikacıları tercih etme eğilimi göstermektedir.

"Dini inanç ve pratiklere sıkı bir biçimde bağlı olanların daha çok dine değer verdiği için parti tutma eğilimi gösterdiklerini" belirten Ünver Günay, [15] araştırmasında, deneklerin dine bağlılıklarının şiddetiyle, siyasal davranışlarında dini inanç ve kanaatlardan etkilenme durumları arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu gözlemlemiştir. Benzer bir sonuç Celalettin Çelik'in [16] araştırmasında da görülmektedir. Örneklemin kendi dindarlıklarıyla, partilerinin dine önem vermesine dikkat etme tutumuyla bir karşılaştırmasını yapan araştırmacı, partilerinin dine önem vermesine dikkat edenlerin en yaygın olduğu kategori, kendilerini "çok dindar" olarak tanımlayanlarda % 71.4, "orta derecede dindar" olarak tanımlayanlarda % 63.2 ile "dine karşı az ilgili" olanlarda % 22.9 oranında olduğunu tesbit etmektedir.

"Dine bağlılık ve dini pratikleri yapma düzeyi insanın siyasal hayata katılmasının yönünü ve siyasal partilerden beklentilerini etkileyen önemli bir faktör" olduğunu belirten M.Emin Köktaş, [17] dini pratikleri yerine getirme sıklığı ile parti üyeliği arasında anlamlı ilişkiler bulunduğunu dönemin siyasal partileri nezdinde ayrıntılı olarak anlatmaktadır.

Konumuzla ilgili vereceğimiz diğer bir örnek, Üstün Ergüder'in araştırmasıdır. [18] Ülkemizde 1950'lerde çok partili demokratik siyasal düzene geçilmesiyle, destek sağlamak için politik partilerce dini sembollerin sıkça kullanılmaya başlandığını, 1970'lerdeki Türk siyaset hayatının ilginç bir boyutunun da dinin öneminin gittikçe artması olduğunu ifade eden Ergüder, 1977 seçim öncesi yaptığı araştırmada parti tutma üzerinde dinin etkisini de araştırmış, namaz kılma ve sıklığı ile parti tercihi arasında anlamlı sonuçlar bulmuştur. Araştırmaya göre, daha dindar olanlar AP'yi desteklemekte ve dindarlık faktörü azaldıkça AP'nin desteği de bununla doğru orantılı bir şekilde azalmakta fakat bunun yanısıra CHP destek kazanmaktadır. Bu bulgu CHP'nin laik ve kemalist gele-

[15] Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 230- 231.
[16] Celalettin Çelik, *a.g.e.*, s. 318.
[17] Bkz. M.Emin Köktaş, *Din ve Siyaset,* s. 206, 229-232.
[18] Üstün Ergüder, "Türkiye'de Değişen Seçmen Davranışı Örüntüleri", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Alfa yay., İst. 2000, s. 302 – 303.

neğine uygun bir görüntü çizmektedir. Aynı araştırmaya göre, toplam oyun % 16.4'ünü oluşturan dindar kesimin küçük partilere destek verdiği ve bunların içinden % 63.3'ünün ise MSP'yi desteklediği anlaşılmaktadır.

Burada önemli bir hususa işaret etmede yarar vardır. Bireylerin oy verirken dine önem veren parti veya politikacılara eğilim göstermesi, başka bir ifade ile bireyin dini inanç ve tutumlarının siyasal tercihlerinin yönünü etkilemesi ayrı, politikacıların parti veya kişisel çıkarları için dini / dince kutsal sayılan değerleri kullanması ayrı bir durumdur. Toplumun bilinçlenmesiyle bu konudaki duyarlılıkları artmaktadır. Nitekim, toplumun en dinamik kesimlerinden olan üniversite gençliği üzerine yapılan bir araştırmada, [19] bu konu, örneklem grubunun din ve siyaset anlayışını anlamaya yönelik sorulan iki farklı soruya verilen cevaplarda belirginlik kazanmaktadır. "Nasıl bir din tercih edersiniz?" sorusuna dinin siyasi ve ideolojik yanına önem verdiklerini belirtenlerin oranı % 17'dir. Buna karşılık deneklerin geri kalanı yani büyük çoğunluk dinin siyasete alet edilmesinden yana değildir. "Seçimlerde siyasi tercihinizi kullanırken oy vereceğiniz siyasi partinin dinle ilgili tutumunu gözönünde bulundurur musunuz?" sorusuna verilen cevaplar ise; Her zaman % 10, Çoğu zaman % 56, Arasıra % 29, Hiçbir zaman % 5'dir. Buna göre; yukarıdaki bulgunun aksine, siyasi partilere oy verirken onların dine karşı tutumları da önem taşımaktadır. Araştırmacı birbirine ters gibi görünen sonuçların, deneklerin bu konudaki tutarsızlığından çok tutarlılığını gösterdiğini, yani deneklerin dinin siyasete alet edilmesine karşı oldukları gibi, din düşmanlığı yapılmasına da karşı oldukları yorumunu yapmaktadır.

Yine benzer bir araştırmada[20] da, dinin devlet sistemini yönlendirmesini zararlı bulanların oranı % 67.91'dir. Bu görüşe katılmayanların oranı % 18.39'dur. Araştırmacı, "yukarıdaki verilere göre, din – devlet ilişkileri yönünden laikliğin büyük bir çoğunluk tarafından kabul edilmiş olduğu anlaşılmaktadır." değerlendirmesini yaptıktan sonra, farklı düşünenlerin olmasının yanısıra, öğrencilerin fikri gelişimlerini tamamlamamış olmalarını da unutmamak gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, öncelikle belirtmeliyiz ki bu ve benzeri araştırmalarda elde edilen bulguları genellemek doğru değildir. Ancak, ülke çapında yapılacak emprik araştırmalarla genel hükümlere ulaşmak mümkün olabilecektir. Yine de bu araştırmaların sonuçları, yapıldığı zaman dilimi ile sınırlıdır. Aynı türden

---

[19] Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü Yeni Toplum Arayışları*, Ayışığı yay. , İst. 1998, ss. 94 – 95.
[20] Münir Koştaş, *a.g.e.*, s. 95.

araştırmaların artması oranında, daha aydınlatıcı bilgi ve bulgulara ulaşılabilecektir. Ülkemizdeki araştırmaların önemli bir eksiği, birçok alanda olduğu gibi siyasal davranışlarda da din faktörünün yeterinde incelenmemiş olmasıdır. Modern batı ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de kitlelerin siyasal davranışlarını belirleyen faktörler arasında dinin de etkin bir yeri vardır. Toplumun en dinamik, ülke yönetim ve sorunlarına daha duyarlı bir kesim olan üniversite gençliğinin de oy verme davranışlarında dinin belirgin bir rolü vardır. Kişinin dindarlık düzeyinin şiddeti, oy verme davranışının yönünü de etkilemektedir.

HEGEL BİR ATEİST MİDİR?

Yrd. Doç. Dr. Naim ŞAHİN[*]

Abstract

In the history of thought, although a number of philosopher said that they were not atheist, they were called as being atheists. One of them was GWF Hegel. In fact, Hegel was a philosopher who belongs to the protestant denomination. Hegel was educated very well in terms of religion. He was a philosopher who wanted to construct the Christianity on its philosophic bases. He was against to the assertions of being atheist and pantheist. It can be said that his philosophy, in general term, is Christian theology.

Düşünce Tarihi boyunca kendilerinin bizzat ateist olmadıklarını ifade ettikleri halde ateist olarak vasıflandırılan bir çok filozof vardır.[1] Bunlardan biri de hiç şüphesiz batı Felsefesi Tarihi içerisinde Kant (1724-1804) sonrası Alman İdealist felsefesinin doruğunda bulunan; kendine özgü, kendi içine kapalı, yöntem bakımından bir birliğe sahip, içeriği bakımından çok zengin bir sistem kuran, fakat kullanmış olduğu dil, zaman zaman paradoxal olan ifadeleri, bazı dönemlerde bir takım problemlere karşı farklı tavırlar takınması neticesinde bir çok düşünür tarafından açık bir şekilde portresinin çizilmesine imkan tanınmayan[2] **Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831)**'dir.

---

[*] Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD öğretim üyesi

[1] Anaxagoras, Sokrates, Bruno, Spinoza, Kant, Fichte Schelling, Paul Tillich vb. filozoflar ateist olmadıklarını söylemelerine karşın ateist olarak adlandırılmışlardır. Bkz. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1987, s. 163.

[2] Nikolai Hartmann, Russell , Aziz Yardımlı vb. düşünürler bu kanaattedirler.

Tanrı tasavvuru açısından ona teist, panteist, panenteist diyenler olmakla birlikte, bizim burada dikkatimizi çeken en önemli husus onun ateist olduğu, hatta ateizmin atası olduğu iddiasıdır. Aslında teizme bağlı olarak ortaya çıkan ateizmin kökleri Hegel'e değil, Felsefe Tarihinde oldukça gerilere, felsefenin başlangıç dönemlerine kadar gider. Gerçi Hegel, kendisine daha hayattayken yapılan bu panteist ve ateist suçlamalarını reddetmiştir. Konuyla ilgili bilgilere ilerde detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

Acaba Hegel gerçekten bir ateist midir? Onun hangi düşünce ve görüşleri onun ateist olarak adlandırılmasına sebep olmuştur? Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve Tanrı-alem münasebetinde sıfatların rolü vb. ile ilgili düşünceleri ateizmi gerektirir mi? Bu sorulara cevap vermeden önce onu ateist olarak vasıflandıran filozofların temel iddialarıyla, Hegel'in düşüncelerinin ateizmi gerektirip gerektirmeyeceğini bilmemiz açısından ateizm ve ateizmin çeşitleri hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir.

Günther Rohrmoser (1927-?); "eğer günümüzde ateizmin kaynağı ve atası kimdir diye bir soru sorulsa, buna "Tanrı öldü" sözüyle Hegel gösterilir."[3]

Alexandre Kojeve (1900-1968) Hegel'i yorumlarken "onun dialektik veya antropolojik felsefesinin nihayetinde ölümün felsefesi veya aynı anlama gelen **ateizm"** olduğunu söyler.[4]

Karl Löwith (1897-?); "Hegel dini tasarımı kavrama çevirdiği için en az Kant**,** Fichte ve Schelling kadar ateist olmuştur. Yahut o şöyledir; çünkü o Tanrı'ya inanmıyor, bilakis o Tanrı'yı düşünüyordu. Filozofların Tanrı'sı salt inancın Tanrı'sı olamazdı. Hegel Tanrı'nın mantıki varlığını (das logische Wesen Gottes) kavramak istiyordu."[5]

Heinrich Heine (1797-1856)'ye göre Hegel felsefesinin ulaştığı en son sonuç şudur ki; insan bir Tanrı'nın yönetimi ve koruması olmaksızın tarihi

---

[3] Rohrmoser, Günther, "*Ateismus und Dialektik bei Hegel*", Studium Generale, Zeitschrift und Einhiet der Wissenschaften ihre philosophischen Grundlagen und ihre Konsequenzen, Vol.21, Verlag Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1968, s. 916.

[4] Sonnenschmidt, Reinhardt *"Der Tod als Problem des menschlichen Lebens. Eine Bemerkung zur philosophischen Antropologie Hegels*", Hegel Jahrbuch, Verlag Germinal, Bochum, 1990, s. 127.

[5] Löwith, Karl, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1967, s. 121.

yapmak zorundadır. Ve dünyayı yaratan Tanrı değildir, tam tersine Tanrı'yı hayal edip yaratan insandır.[6]

Alfred Weber (1835-1914); "Hegel'e göre benle tabiatın müşterek kaynağı realiteye göre aşkın değil, onun içindedir. Ruh ve tabiat, mutlakın cepheleri kayıtsız bir Tanrı'nın arkasında saklandığı bir nevi perde değildir, aksine bunlar, onun müteakip tavırlarıdır. Mutlak hareketsiz değildir, hareket eder; O tabiatın ve ruhun prensibi değildir, kendisi tabiat ve ruhtur ve birbirini müteakip tabiat ve ruh olur. Bizzat mutlak olan şey bu tevali, bu vetire, eşyanın bu devamlı oluşudur. Hegel'de Mutlak, vetirenin kendisidir, O hareketi ve hayatı doğurmaz, bizzat harekettir. Hiçbir surette eşyanın dışında kalmaz tamamı ile onun içindir. Ve bunun gibi, hiçbir surette insanın zihni kabiliyetini aşmaz. Eğer Tanrı'dan, insan aklına göre aşkın olan varlık anlaşılırsa, Hegel filozofların en **ateist**idir. Çünkü hiç kimse onun kadar kesin olarak Mutlak'ın mündemiç oluşunu ve tam anlaşılırlığını tasdik etmemiştir. Bizzat Spinoza (mündemiçlik filozofu) bu kadar ileri gitmiyor gibidir; çünkü zihinde Tanrı'nın tam fikri bulunduğunu söylemekle beraber, cevherin sonsuz sıfatları olduğunu kabul eder.[7]

Yunanca "*theos*" ya da Latince "*deus*" kavramına bağlı olarak ortaya çıkan "*ateizm*"in[8] biri geniş, diğeri de dar anlamda olmak üzere iki ayrı şekilde kullanılmaktadır. Geniş anlamda ateist; "teist olamayan" başka bir deyişle "Tanrı'yı hayatına sokma gereği duymayan kişi", dar anlamda ise ateist; "düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın varolmadığını öne süren kişidir." Bazen bunlardan birincisine, "*negatif ateist*", ikincisine de "*pozitif ateist*" denmektedir. Pozitif ateist sadece Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalmıyor, aynı zamanda onun yokluğunu da kanıtlamaya çalışıyor.[9]

Yukarıdaki ateizmle ilgili verilmiş olan tanım çok genel olan bir tanımdır. Felsefi bir problem olarak ateizmin tanımlanması aslında bu terimin anlaşılması kadar kolay değildir. Bunun çeşitli gerekçeleri vardır. Bunların arasında ortada pek çok Tanrı kavramının, din anlayışının ve Tanrı inancıyla ilgili felsefi yaklaşımın olmasıdır. Buna karşın birbirinden farklı ateist akımlar da vardır. Dolayısıyla ortada açık bir ateizm tanımından veya teizm biçiminden söz etmek

---

[6] Tokatlı, Atilla, Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel, s. 27.
[7] Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev: Vehbi Eralp, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1964, s. 345.
[8] Ateizmle ilgili bkz. S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ank.,1999, s. 433-434; Ahmet Cevizci, Paradigma Sözlüğü, 1999, s. 82-83; Güçlü, A.Baki, sarp erk ulaş-Felsefe Sözlüğü, Ank.2002, s. 1385-1388.
[9] Aydın, Mehmet, a. g. e., s. 164-165.

mümkün olmayacaktır.[10] Tek tip bir dini inançtan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, tek tip bir Tanrı tasavvurundan da bahsetmek mümkün değildir. Kaldı ki, yer yüzünde yaşayan insanlarda tek tip bir inançsızlık olmadığı için, inançsızlık deyince de ateizm akla gelmemelidir. Mesela bir dine mensup insanlar, diğer dinlerin inanç sistemlerini kabul etmemektedir.

Yine mesela, ateizm yerine kullanılan kavramlardan biri olan **"ilhad" kelam ilminde;** "Allah'ın varlığını veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkar etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak"[11] anlamında kullanılmış, **Kur'an'ı Kerim'de** "Allah'ın isimlerini tahrif ve tağyir ederek onu inkara kalkışmak, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine inanmamak ve onu başka birine nispet etmek, haktan sapmak, ayetleri yalanlamak, sapıkça te'vil ve tahrif etmek"[12] şeklinde özetlenebilecek bir manada kullanılırken, **Yahidilik'te; "**ahdi bozmak"[13], **Hristiyanlık'ta** ise; "Hristiyanlığın temel öğretisi, Hz. İsa'nın kurtarıcılığı, kurtuluşa erebilmek için İsa'ya, öğretilerine ve yer yüzünde onun bedenini temsil eden kiliseye intisap etme zorunluluğunu oluşturur" dolaysıyla bu dindeki **'ilhad'ı; "**Hz. İsa ve kilisenin öğretilerini terk etmek, veya bunlara karşı çıkmak"[14] şeklinde tanımlamak mümkündür. Kiliseye tabiyet, Tanrı'nın krallığına girmenin ve kurtuluşun vazgeçilmez şartı olan vaftiz[15] inanç esaslarını kabul etmek ve kilisenin kutsal birliğine girmek anlamına gelmektedir.[16] Dolaysıyla ateizmin bir kavram olarak tanımlanması ve anlaşılması öncelikle ilahi dinlerin Tanrı inancının ne olduğunun bilinmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü ilahi olmayan herhangi bir inancı (putperestliği, totemizmi, paganizmi vb.) ya da dini (Budizmi, Şintoizmi, Afrika'daki kabile inançlarını vb.) reddetmek mutlaka ateizm anlamına gelmeyecektir. Yine ateizmin tanımlanabilmesi için ilahi dinlerde Tanrı inancı ile ilgili olarak peygamberlik ve âhiret inanışlarının da göz önünde bulundurulması gerekecektir. Bunun sebebi de ateizmin gerek kavram ve gerekse bir düşünce olarak söz konusu inançlara olan bağlılığıdır. Zaten böyle bir inanç olmasaydı ateizm de olmayacaktı.[17]

---

[10] Topaloğlu, Aydın, Ateizm ve Eleştirisi, DİB İlmi Eserler-72, Ankara, 2000, s. 2.
[11] Sinanoğlu, Mustafa, "İlhad Maddesi", İslam Ansiklopedisi, C. 22, TDV, İstanbul, 2000, s.90.
[12] Hac 22/25.
[13] Sinanoğlu, Mustafa, a. g. m., s.90.
[14] a. g. m., s. 91.
[15] Yuhanna 3/51; Markos, 16/16).
[16] Sinanoğlu, Mustafa, a. g.m., s. 92.
[17] Topaloğlu, Aydın, a.g.e., s. 2-3.

Ateizmin bir çok çeşitlerinden bahsedilmektedir. E. Gilson (1884-197819)'a göre, özel olarak ifade edilmek gerekirse bilimsel ateizm yoktur. Çünkü ilim Tanrı kavramını değerlendirme yetkisine haiz değildir. Ancak salt bazı ilmi metotlarla ele alınan bir takım problemlerle dopdolu bazı zihinlere has bir ateizm vardır. Burada şahsi bir tutum söz konusudur. Zaten tecrübe de bu tutumun hayat boyunca değişebileceğini, bunun ne bir obje, ne bir ispat ve ne de bir inkâr olduğunu göstermektedir.[18] Buna göre ateizmin çeşitlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1)Mutlak Ateizm: Tanrı'yı reddetmekten öte zihinde Tanrı fikrine sahip olmamak

demektir. Bu anlayışa göre insan doğuştan Tanrı kavramına sahip olmadığı için reddedecek bir şeyi de bulunmamaktadır. Bu tür bir ateizm**, mutlak ateizm** olarak tanımlanmış ve taraftarlarına da mutlak ateist denmiştir.[19]

2)Teorik Ateizm: Bu ateizm, mutlak ateizmden biraz farklı olarak; *"Tanrı'nın varlığını reddetmek"* şeklinde de tanımlanmıştır. Felsefede önemli olan ve Tanrı inancına ağır eleştiriler yönelten ateizm biçimi de budur. Yani tartışarak zihnî bir çabayla Tanrı'nın varlığını reddetmek ve ilgili iddiaları çürütmeye çalışmaktır. Bu anlayış doğrultusunda dindarların iddiaları ve Tanrı'nın varlığı lehinde getirdikleri kanıtlar eleştiri konusu olmuş, bu süreçte Tanrı'nın varlığını çürütmeye yönelik karşı tezler sürülmüştür. Bu tür ateizmde sadece teist Tanrı kavramı hedef alınmamış, bunun yanı sıra mistik, mitolojik, transandental (aşkın), veya antropomorfik anlayışlarla, panteizm ve deizm gibi bir şekilde Tanrı inancına yer veren diğer ekoller de reddedilmiştir.[20] Bu ateizmde Tanrı'nın varoluşu kesin bir biçimde yadsınır. İnsanın özgür olabilmesi ve ödevleriyle sorumlu tutulabilmesi için Tanrı'nın var olmaması gerekir. Bu ateizm Tanrı'nın yerini insana verdiği için '***Antropolojik Ateizm'*** olarak da bilinir.[21]

3) Pratik Ateizm: "*Sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamak"* veya "*Tanrı'yı günlük yaşama sokmamak"* biçiminde tanımlanan ateizmdir. Kişi böyle bir inançla Tanrı'sız bir dünya ve yaşam kurmak istemektedir.[22] Gilson bu ateizmi

---

[18] Gilson, Etienne, Ateizmin Çıkmazı, s. 9.
[19] Topaloğlu, Aydın, a.g.e., s. 7.
[20] A. e., s. 7-8.
[21] Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 83.
[22] Topaloğlu, Aydın, a.g.e., s. 9-10.

en yaygın ateizm şekli olan dinsizliktir der. Ona göre bu ateizm bizzat inananlarının şuurunda en sinsi bir tehdit ve sanki Tanrı yokmuş gibi yaşamaktan ibaret olan bir ateizm şeklidir. "Din hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna cansız bir şekilde "karşı değilim" diye cevap veren nötr kişilerin ateizmi tehlikelidir.[23] Pratik ateistler de kendi aralarında ***'aktif'*** ve ***'pasif'*** olmak üzere ikiye ayrılırlar.

a)Pasif Ateistler, Tanrı'nın varlığını reddetmekle birlikte, dini inançlarla veya dindarlarla bir problemi bulunmayan, kendi dünyalarında yaşayan ve içlerine kapanan kişilerdir.

b)Aktif Ateistler *ise* gerek zihinlerinde ve gerekse günlük yaşantılarında Tanrı inancını reddeden, bunun yanında çevresinde Tanrı'yı hatırlatan her türlü fikir, sembol ve davranışa karşı savaş açan kişilerdir. Bu tür ateistler dindarlarla da her zaman mücadele etmeyi kendilerine amaç edinmişlerdir. Bu yüzden de bu kişilere bazen militan ya da eylemci ateistler de denmektedir.[24]

4) İlgisizlerin Ateizmi[25]: Tanrı'nın varlığını ve yokluğunu tartışma konusu yapmadan bu konulara uzak durmayı tercih edip,her iki hususun da eşit derecede anlamsız bir iş olduğunu öne sürerek konuya ilgisiz kalmayı yeğleyenlerin ateizmidir. Bu tür ateistlere göre insan sadece var olanla yetinmeli görünen alemin ötesine ilgi duymamalıdır. Dolaysıyla dünyanın ötesindeki herhangi bir varlık hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmaya yada konuşmaya çalışmak anlamsız bir iştir.[26]

5) Eğlence Ateizmi: İlgisizlerin ateizmine yakın olan bir ateizm türüdür. Bu ateizm türü, Papaz John Courtney Mussay'ın *'Tanrı ile meşgul olmaya zamanı olmayacak kadar meşgul insanlar'* diye bahsettiği kişilerin ateizmidir.[27]

6) İdeolojik (Materyalist) Ateizm: Özünde felsefi bir problem olan ateizm bazen de ideolojik bir ilke olarak savunulmuş ve politik bir kabul haline gelmiştir. Özellikle K. Marx (1818-1883), F. Engels (1820-1895) ve V. I. Le-

[23] Gilson, Etienne, a.g.e., s. 9-10.
[24] Topaloğlu, Aydın, a.g.e., s. 10. Bu ateizmin temsilcilerinden bazıları; L. A. Feuerbach (1804-1872), F. Nietzsche (1844-1900), S. Freud (1856-1940) ve K. Marx (1818-1883) gibi düşünürlerdir.
[25] La Bruyere bu ateizmi ***ilgisizlik*** veya ***laubalilik*** ateizmi olarak tanımlamıştır. Bkz. Etienne Gilson, a.g.e., s. 29-30
[26] Topaloğlu, Aydın, a.g.e., s. 12.
[27] Gilson, Etienne, a.g.e., s.29.

nin'in (1870-1924) görüşlerinden hareketle kurulan sosyalist yönetimlerde ateizm komünist partilerin propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Ayrıca ***'ilmi ateizm'*** olarak ta adlandırılmıştır. Materyalizmin mutlak doğru olarak kabul edildiği komünizmle yönetilen ülkelerde ateizmin bilimsel (materyalist) temellere dayandığı söylenmiş, dinin de toplumsal bir hadise olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Bu yönüyle de ilmi ateizm kendini Batı'daki (felsefi) ateizmden ayrı görmüş, onları (yani Marxist ve materyalist olmayanları) *burjuva ateizmi* diye nitelemiş, kavramlarını ve üslubunu eleştirmiştir.[28]

Gilson bu ateizmle ilgili olarak şöyle bir tespitte bulunur. "Sovyetler Birliği'nin devlet ateizmi gibi bir de resmi ve politik ateizm vardır ki, burada Marxist ateizm bir nevi sosyal ve siyasi bünyeye dahil edilmiştir. Bu da öz itibariyle ne felsefi ve ne de teolojiktir. Gerçekte o, spekülatif bir öz bile değildir.[29]

7) Felsefi Ateizm: Tanrı'nın metafizik kavramı mevzubahis olduğu, bu da ***'tabii ilahiyat'*** adı verilen şeyin zirvesi olduğu için, bu anlamda o tür ateizme '***teolojik ateizm'*** de denilebilir.Burada vahyedilmiş dinlerin Tanrı'sından söz edilmeyecektir.[30]

Bu ateizm çeşitlerine Dumery'nin modern ateizmin farklı biçimleri olan; *psikolojik, idealist, existansialist, doğmatik, sosyolojik ve laikleştirici ateizm*[31] ile S. Hayri Bolay'ın belirttiği, *doğmatik, agnostik, semantik ateizmleri*[32] de ilave edebiliriz.

Yukarıda ilhadın ilahî dinlerde ne anlama geldiğini ve ateizmin çeşitlerini vermemizin sebebi, Hegel düşüncesinin bunlarla ne gibi bir bağlantı içinde olup olmadığıdır.

Bilinen bir gerçektir ki, bir düşünürün fikir ve düşünceleri, içinde doğup büyüdüğü toplumla bir etkileşim içindedir. Bunun için Hegel'in hayatı ile o dönemin felsefi ve dini görüşlerinin bilinmesinin faydalı olacağından hareketle kısaca bilgi vermek istiyoruz.

---

[28] Topaloğlu, Aydın, a.g.e., s.13.
[29] Gilson, Etienne,a.g.e., s. 10.
[30] A.e., s.10.
[31] Coffy, Robert, Ateistlerin Tanrısı, Çev: Murtaza Korlaelçi, A.Ü.İ.F.Yay., 201, Ankara, 2003, s. 10.
[32] Bolay, S. Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara,1999, s. 434.

Hegel'in yaşadığı dönem, Avrupa'da baskı ve şiddetin arttığı bir dönemdir. Bu sebeplerdendir ki, onun ailesi Protestan mezhebine mensup oldukları için Avusturya'dan Almanya'ya göç etmek zorunda kalmışlardır. Küçük yaşlardan itibaren iyi bir din öğretimi ve eğitimi alan filozof, 11 yaşlarından sonra Eski ve Yeni Ahid'i incelemiş, Yeni Ahid'deki Romalılara mektupları ve Mezmurlardaki ibranice metin ve kelimeleri açıklamıştır.[33] Antik Çağ Yunan ve Roma klasiklerini[34], Orta Çağ Skolastik ve Meister Eckhart'ın (1260-1327) mistik felsefesi, ve Yeni Çağ Felsefesini özellikle de Aydınlama dönemi popüler felsefe sistemleri olan rasyonalizm, deizm, sansualizmi tetkik etmiş[35], J. Locke (1632-1704), Kant, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hölderling (1770-1843), J. J. Rousseau (1712-1778) gibi düşünürlerinden ve İslam dünyasından da Mevlana (1207-1273)'nın etkisinde kalmıştır.[36] Lise dönemlerinde Protestan mezhebinin etkisi altında olmasına rağmen onun dini yaşantısı üzerinde, dinin daha çok pratik yönünün yaşatılmasına yönelik metodu ile cemaatın birliği esasına dayalı olan pietizm etkili olmuştur.[37] Tübingen Üniversitesi'nde Teoloji ve felsefe okumuş ve bu alanlarda uzman olmuştur. Fransız devrimine karşı ilgi duymuş ve bu hareketin ortaya koyduğu fikirlere büyük bir saygı göstermiştir.[38] Hegel kutsal kitaplardaki Hristiyanlık ile içinde bulunduğu çağlardaki Hristiyanlık arasındaki farkı ortaya koyabilmek için Yeni Ahid'i dikkatli bir şekilde incelemiş Hristiyanlık'a giren fetiş dinine ait kavramları ayıklamış[39], bu dönemlerde herkese, açıktan açığa kilisenin temsil ettiği din biçimine itiraz ettiğini ilan etmiştir. İsviçre ve Almanya'nın farklı bölgelerinde görevler yapmış bunlar içinde en uzun olanı da, filozofun en verimli olduğu dönem Berlin Üniversitesi'nde görev yaptığı, hayatının son 13 yıllık dönemdir (1818-1831). Gerçekte, Hegel'in en çok özlem duyduğu Din Felsefesi Derslerini yoğun bir şekilde anlatma imkanı bulduğu dönemdir bu dönem. Hegel'in ifadesiyle vermiş olduğu bu dersler Protestan kilisesi ilkeleriyle de tam bir bağdaşma içindedir.[40]

---

[33] Rosenkranz, Karl, G.W.F. Hegels Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1983, s. 7.

[34] Biedermann, Georg, G.W.F. Hegel, Urania Verlag,Leipzig-Jena-Berlin, trs., s. 10.

[35] Biedermann, Georg, a.g.e., s. 15.

[36] Hegel, Enzyklopaedie, C. III., s.386.

[37] Wolf, Karl, Die Religionsphilosophie des Jungen Hegel, München, 1960, s. 1.

[38] Rosenkranz, Karl, a.g.e., s. 33.

[39] A.e., s. 38-39.

[40] Hegel Vorlesungen I., Einleitung, s. XI.

Gerek serbest gerekse akademisyen olarak bir çok yerlerde görev yapan filozofun zaman zaman yaşantısında ve düşüncelerinde inişli çıkışlı bir seyir gözlenir. Ama her defasında bu sıkıntılardan arkadaşlarının katkısıyla da kurtulmuş ve netice itibariyle de kendisinden batı felsefesi içinde en çok söz ettiren bir filozof olmuştur.[41]

İmdi Hegel'in ateist olduğuna dair temel iddiaları sırasıyla birer birer ele alıp değerlendirmeye çalışalım. Bu iddialardan birincisi "Tanrı öldü" sözüyle onun ateist olduğu idi.

Acaba Hegel "Tanrı öldü" sözüyle neyi ifade etmek istiyordu? Eğer Tanrı öldüyse –söz konusu din Hristiyanlık olduğuna göre- bu teslisteki "baba" mı, yoksa "oğul" mu? Bu söz esasen Hegel'e mi aittir? Yoksa Hristiyanlık'a ait bir inanç esası mıdır? Hegel'e aitse o bir ateist midir?

Aslında "Tanrı öldü" sözüne iman Protestanlık inancının iman esaslarından birisidir. Bu sözle ilgili olarak Protestanlık mezhebinin kurucusu Martin Luther (1483-1546), "Tanrı kendi tabiatında ölmez. Fakat O, sadece insanla bir fertte birleşir, bu ise Tanrı'nın ölümü demektir" diyerek Tanrı'nın ölümünü bu şekilde kabul etmenin, aslında yaşayan ve canlı olan bir Tanrı'ya iman olduğunu belirtir.[42]

Ama "Tanrı öldü" sözü günümüzde imandan ziyade bir inançsızlığın ifadesi değil midir? Ve sadece ölen bir Tanrı'dan söz etmekle bu inanç, konusunu ve temelini kaybetmez mi? Günther Rohrmoser'in; "Tanrı öldü" sözü Hristiyan akidesinin (credo) ortasına ve Hristiyan inancına ait olması hayret verici bir olaydır"[43] demesi tutarlı değil midir?

Hegel'de Tanrı'nın ölmesi demek[44], Tanrı'nın (Geist) kendi tabiatında hiçbir değişiklik olmaksızın Tanrı'nın bir belirlenimi olan İsa'nın bedeninde veya felsefi anlamda tabiatı –İsa burada tabiatı sembolize eder- yaratması veya tabiatta gözükmesidir. Bu en Yüce Negation'dur.[45] Tanrı burada genel ve mükemmellik olan halini korumaktadır. Yani o, İsa (oğul)'da gözükmekle başka

---

[41] Hegel'in hayatı ile ilgili olarak bkz. Naim Şahin, Hegel'in Tanrısı, Konya 2001, s. 21-41.

[42] Link, Christian, "Gott ist selbst tot", Theologische Studien, Zürih, 1974, s. 14.

[43] Rohrmoser, Günther, a.g.m., s. 917.

[44] Konuyla ilgili olarak bkz. Naim Şahin, "Hegel'de Tanrı öldü sözünün anlamı", Dini Araştırmalar , C.3, Sayı 8, Ankara, 2000, s. 73-79.

[45] Hegel, Vorlesungen, III, s. 60.

bir deyişle tabiatı yaratmakla bu mükemmelliğinden bir şey kaybetmemiştir.(Lambanın etrafını aydınlatıp da kendisinden bir şey kaybetmediği gibi.)

Burada Tanrı'nın kendine yabancılaşmasında iki varlık oluşmaktadır. Bunlardan biri Tanrı diğeri ise tabiattır. Filozofa göre bu iki varlığın -ikiliğin ortadan kalkarak- bir biriyle uzlaşması bir birliğe ulaşması gerekir. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder; "Tanrı İsa'da (dolaysıyla tabiatta)'dır. O, dünyayı kendisiyle barıştırıp uzlaştırmalıdır. Böylece Tanrı kendine döner. Çünkü 'dünyasız Tanrı Tanrı değildir'[46] Bu ikinci ölüm, ona göre olumsuzun olumsuzunu ortaya koymak demektir. Olumsuzun olumsuzu, olumlu; veya ölümün ölümü, hayat olup Mutlak Varlık'a dönüştür ve bu da en Yüce Aşk'tır.[47] Hegel burada Mutlak'ın aynı zamanda aşk olduğunu ifade etmiştir. Bu aşamada ikilik ortadan kalkmış ve mutlak uzlaşma meydana gelmiştir. Esprit dergisince 1967'de "Yeni Dünya ve Tanrı'nın Sözü" başlığı altında yürütülen önemli bir ankette Tanrı'yı İsa ile özdeşleştiren J. J. Natanson şöyle diyor: "Bu Tanrı'nın ilk sıfatı (attribute) varlık değildir, Kadir-i Mutlak'lık da değil, aşktır"[48] düşünceleri de Hegel'in aşk düşüncesiyle aynıdır. Netice itibariyle Hegel Tanrı'nın ölümünü bir son veya yok olma olarak değil, yeni bir hayat ve diriliş olarak kabul edip Aşk ile özdeşleştiriyor. Ölüm onda başlangıç itibariyle aşka dönüşüyor. Günther Rohrmoser'in de ifade ettiği gibi "Tanrı öldü" sözü Hristiyan akidesinin ortasına aittir. Bu cümlenin Hristiyan inancına ait olması hayret verici bir olaydır. Hegel de aslında bunun farkındadır, ama yukarıdaki düşünceleri çerçevesinde "çarmıhta yaşanan ve kepazelik olarak adlandırdığı İsa'nın ölümünü[49] sonuçta Protestanlık'taki bu akideyi bir çeşit aşka dönüştürüyor. Ondaki "Tanrı öldü" sözünün anlamı, yukarıda zikredildiği gibi bir çeşit Tanrı-insan, Tanrı-tabiat birliğinin sağlanmasını ifade etmektedir. Yoksa öz bilincin ortadan kalkıp yok olmasını değil. Hegel bu problemle ilgili düşüncesini şu cümlesi ile özetlemektedir: "Burada Mutlak öldü, Tanrı öldü, herkes bunu söyledi; yoksa şunu değil; Tanrı yoktur."[50]

Hegel'in yukarıdaki "Tanrı öldü" sözü ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu düşüncelere Hristiyanlık akidesi açısından baktığımızda, onu ne bir ateist,

[46] Hegel, Vorlesungen I, hrsg., G.Lasson, s. 142.
[47] Hegel, Vorlesungen III, s. 61.
[48] Gilson, Etienne, a.g.e, s. 9'da Esprit, Ekim, 1967, s. 482-486.
[49] Hegel, Vorlesungen I, s. 104.
[50] Jaeschke, Walter, Die Religionsphilosphie Hegels, Darmstadt, 1983, s. 65.

ne de bir mülhid olduğunu söylemek tutarlı bir yaklaşımdır. Zira bu söz Protestanlık akidesine ait bir sözdür ve bir çeşit mistik yaklaşımdır diyebiliriz.

Hegel'den sonra, Tanrı'nın ölümünden batıda bir çok düşünür söz etmiştir. Ama sözgelimi, Marx'ın insanın ancak kendi efendisi olabilmesi için Yahudilik'in Tanrı'sını öldürmesi[51], "üstün insanı ilan etmek için Nietzsche'nin Hristiyanlık'ın Tanrısını öldürmesi[52]; "Ben bizi özgürleştirmek istiyorum" diyerek Sartre'ın Tanrı'yı öldürmesi[53], bizzat Tanrı'nın var olmaması, yok olması anlamında bir ölümdür, bu da ateizmdir. Marx, Nietzsche ve Sartre'da özgürlük adına Tanrı öldürülmekle beraber diğer önemli bir husus daha ortaya çıkar. O da, Tanrı ölünce ne cennet, ne cehennem, ne şeytan ve ne de günah kalır. O halde insan suçlu değildir. Halbuki Hegel'de ölüm, Tanrı'da yok olmaktır.

Sonuç olarak Gilson'un şu sözüne de katılmamak elde değildir: Kim olursa olsun öldürmek, felsefi bir eylem değildir. Zira felsefe tanımak ve bilmek çizgisinde kurulur.[54]

Alexandre Kojeve'nin Hegel'in diyalektik felsefesini bir nevi antropolojik ateizm olarak vasıflandırması yani, "Hegel insanı Tanrı'nın yerine koyuyor" demesi, bizzat Tanrı'nın yok olduğunu söylemesi demektir. Halbuki Hegel'in diyalektik felsefesi insanı Tanrı'nın yerine koymuyor; bilakis insanın Mutlak Varlık karşısında yokluğu ifade ettiğini belirterek bu diyalektik felsefeyi aşka dönüştürüyor.

Karl Löwith'in, "Hegel dini tasarımı kavrama çevirdiği için en az Kant, Fichte ve Schelling kadar ateist olmuştur" iddiasına gelince; Hegel'e göre Tanrı'ya yaklaşmanın en güzel yolu felsefedir.[55] Felsefe ise teolojiye bir giriştir.[56] Teolojinin konusu da Tanrı'nın ebedi hakikatidir.[57] Ebedi hakikat ise, dünyanın bütün bulmacalarının, düşüncenin bütün çelişkilerinin, duygusal bütün acıların çözüldüğü yerdir. İşte bu alan Tanrısal alandır.[58]

---

[51] Coffy, Robert, a.g.e., s.13.
[52] Gilson, Etienne, s. 11.
[53] Coffy, Robert s. 64.
[54] Etienne, Gilson, s. 43.
[55] Schmidt, Erik, Hegels Lehre von Gott, Gütersloh, 1952, s. 18.
[56] A.e., s. 103.
[57] Hegel, Vorlesungen I, s. 38.
[58] A.e, s. 1.

Hegel'e göre bütün var olanların temelinde tek ilk olan Tanrı vardır. O, bu ilkeye "Mutlak Ruh"[59], "Salt Kavram"[60], "Sonsuz, Ebedi Fikir"[61], "Salt Varlık"[62], "Ebedi Aşk"[63], "Kutsal Teslis"[64] adlarını verir.

Hegel bu kavramlarla zaman ve mekan üstü, ebedi olan bir Tanrı'yı ifade etmektedir. O'na göre Tanrı bu halde iken kavranamaz, ama her şeyi kuşatandır.[65] O, "bu hali ile Tanrı dünyanın soyut bir kavramıdır. O, açılmalı ve dünyayı yaratmalıdır, yoksa soyut bir varlık olarak kalırdı"[66] diyor. Ona göre Ruh'un (Geist) kendisini göstermesi onun temel faaliyetidir.[67]

Şu halde Löwith'in iddia ettiği gibi Hegel dini tasarımı ve onun da ana konusu olan Tanrı'yı bir kavrama çevirmiyor, aksine bir şahıs olan Tanrı'nın bu günkü Hristiyanlık'ın ruhuna uygun olarak açılımından söz ediyor. Burada şu soru akla gelebilir. Eğer Tanrı bir zat ise O'nun sıfatları nelerdir? Sıfatlar konusuna aşağıda temas edeceğiz. Hegel'e göre Tanrı'nın bulunduğu birinci form tasavvur formudur. Tanrı duygu ve inançta olmak şartıyla kesin bilgidir. "O sadece tasavvurda olsaydı bu saçma olurdu" diyen Hegel, "benim rüyamda da şuurum var, konulara sahibim fakat bunlar gerçekte yokturlar. Tanrı sadece şuurumda değil, O Mutlak olarak benden bağımsız olarak vardır. O kendinde ve kendisi içindir ve bu her şuurda vardır"[68] diyerek Tanrı'nın bir kavram olması bir tarafa insan şuurundan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

Tanrı ve bilen suje, bu ikisinin ayrılmaz birliğini kesin bilgi olarak gören Hegel, kesin bilginin birinci formunun inanç olduğunu "inandığımı bilirim de, inanç bilginin bir parçasıdır"[69] diyerek de Hz. İsa'nın "kim bana bakarsa Tanrı'ya bakmış olur"[70] sözüne uygun olarak bilgi-iman münasebetine ait görüşünü

[59] Hegel, Vorlesungen III, s. 281.
[60] Hegel, Vorlesungen I, s. 55.
[61] Hegel, Vorlesungen I, s. 96.
[62] Hegel, Enzyklopaedie, I, §. 86, s. 182.
[63] Hegel, Vorlesungen III, s. 284.
[64] Hegel, Vorlesungen III, s.201.
[65] Hegel, Vorlesungen III, s. 128.
[66] Hegel, Vorlesungen III, s. 173.
[67] Hegel, Vorlesungen I, s. 96.
[68] Hegel. Vorlesungen I, s. 282.
[69] A.e., s. 283.
[70] Hegel, Vorlesungen III, s. 285.

de ortaya koymuştur. Burada şu soru sorulabilir? Acaba böyle bir iman gayba iman olabilir mi? Yine böyle bir iman insan özgürlüğünü kaldırıp bir determinizmi gerektirmez mi? Doğrusu Hegel, İslam Dini'ne mensup bir filozof olsaydı, hiç şüphesiz onunla ilgili değerlendirme İslam açısından olacaktı. Ancak yukarıda da açıkça ifade ettik ki, Hegel'i Hristiyan dinine mensup biri olarak değerlendirmek durumundayız. Bu bakımdan o, bir Hristiyan mülhidi değildir. Felsefi bakımdan da ona, yukarıda tanım ve çeşitlerini verdiğimiz ateizmin içerisinde yer bulmak pek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak, Hegel'in yukarıdaki ifadelerini topluca değerlendirdiğimizde o, Tanrı'yı kavrama çevirmiyor, aksine birçok teist –Anselmus ve Descartes'teki ontolojik delildeki gibi- filozoflarda olduğu gibi Tanrı'yı mahiyet itibariyle zihinden ayrı, yaratılıştan önce aşkın olarak, kendi başına gerçekliği olan, hakikatte her şeyin ilk temeli olan bir varlık olarak kabul ve iman ediyor. Bu tür açıklamalara ateizmde yer bulmak mümkün değildir.

Yine K. Löwith ; "yahut ta o şöyledir; Çünkü o Tanrı'ya inanmıyor, bilakis o Tanrı'yı düşünüyordu. Filozofların Tanrı'sı salt inancın Tanrı'sı olamazdı. Hegel, Tanrı'nın mantıki varlığını (das logische Wesen Gottes) kavramak istiyordu" diyor.

Halbuki Hegel'e göre, Tanrı mahiyet itibariyle kavranamazdır.[71] Ne zaman ki, belirlenimler tezahür ederse, işte o zaman Hegel, bu belirlenimlere sahip olan Tanrı'yı kavramaya çalışıyordu. Çünkü ona göre, özünde teslis bulunduran Mutlak Varlık insanlarca asla bilinemez bir sır olarak kalacaktır. Ancak o, Löwith'in dediği gibi Tanrı'yı düşünüyordu yani Tanrı'yı düşüncenin konusu içinde ele alıyor. Ona göre; "Tanrı düşüncededir, sadece düşünce için, düşünce vasıtasıyla, sadece düşüncededir."[72] Acaba Tanrı niçin düşüncededir? Çünkü Hegel'e göre din, düşünen insana hitap eder. Varlıklar içinde de sadece insan dine sahiptir, hayvanlar değil. Düşüncesiyle insan diğer hayvanlardan ayrılır, insan hayvan değil bizzat ruh (geist)'tur.[73] O halde Hegel, düşünce derken dinin –dolaysıyla Tanrı'nın- muhatabı olan insanı kastediyor. Filozof; "eğer Tanrı kalpte olmak zorunda olursa, o zaman orada ahlâklılık ta bulunmak zorundadır.[74] Düşüncede olduğu gibi, bütün içerik histe (gönül-Gefühl) de vardır.

[71] Hegel, Vorlesungen III, s. 281.
[72] Hegel, Vorlesungen I, s. 179
[73] Hegel, Vorlesungen I, s. 179.
[74] A.e., s. 179.

Hissin bir cismani yönü vardır. İyi bir şey hissettiğimizde kanın kaynaması olur ve böylece kalbimiz sıcak oldu deriz. Bu, hissin karakteridir. Hissetmenin bütün kompleksini kalp ve ruh diye adlandırırız. Hissimizde olan şey aynı zamanda kalbimizdedir de. Tanrı'nın şuuruna sahip oluruz. Biz suje olarak böyle bir muhteva ile aynileşmek zorundayız. Kalbinde hak (adalet) olan bir insan Geist'i ile aynileşmiştir.Aynı şekilde 'din kalpte' içerikle suje aynileşmiştir"[75] diyor. Burada Hegel insanın bütün yönüyle –iman, tasavvur, his, duygu vb.-Tanrı'yla bir olabileceğini söylüyor. Ona göre; "bunlar sadece bilinmez bilakis kalpte bulunurlar. İnsanın kalbinde bulunan şey onun şahsiyetinin varlığına, onun en iç varlığına aittir. Ödev, hukuk, din –ben ahlâklı, adaletli ve dindar olduğum sürece- benimle aynileşmişlerdir. Benim gerçekliğim onlarda, onların gerçekliği de benim gerçekliğimdedir. Onlar benim varlığımı teşkil ederler."[76]

Sonuç olarak, Hegel'in yukarıdaki ifadelerinde, sadece düşüncede değil, hissin kompleksi olan kalp ve ruhta de Tanrı'nın varlığına yer vardır ve bu da bir ateizmi gerektirmez. Bunun için Hegel'e ruhçu panteist demek daha uygun görünüyor.

Bir başka iddia da H. Heine'nin; "Hegel felsefesinin ulaştığı en son sonuç olarak gösterdiği 'insan bir Tanrı'nın yönetimi ve koruması olmaksızın tarihi yapmak zorundadır ve dünyayı yaratan Tanrı değildir, tam tersine Tanrı'yı hayal edip yaratan insandır"[77] değerlendirmesini Hegel sistemi içinde görmek pek mümkün gözükmemektedir. Kanaatimizce Heine, Hegel'i Feuerbach (1804-1872)'la karıştırıyor gibidir. Çünkü Hegel'e göre tarih; insanın değil, -Marx'ın da ters yüz ettiğini söylediği- İdee (Tanrı)'nin tarihidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hegel'e göre bütün var olanların temelinde ilk sebep olan Tanrı vardır. Genel olan İdee yani Tanrı'nın hükümranlığı fertle (tabiatla) gerçekliğe girer ve Tanrısal İdee olarak tarihe geçer, dolaysıyla bu bir ferdin tarihi değil, kendinde ve kendisi için olan Geist'in kendini tezahür ettirdiği bir tarihtir ve gerçek tarihtir. Ve bu da Tanrısal Tarih'tir, İsa'nın ölümü Tanrısal Tarihte bir an, bir momenttir.[78] Yine Hegel'de Tanrı insanların bir yaratısı değil, bütün varlıkların var olma sebebidir. Sonuç olarak Heine'nin Hegel ile ilgili ateist olduğuna dair görüşlerinin de Hegel felsefesinde bulunması söz konusu değildir.

---

[75] A.e., s. 286.
[76] A.e., s. 287.
[77] Tokatlı, Atilla, Çağdaş Dialektiğin Kaynağı Hegel, İst, 1981, s. 27.
[78] Hegel, Vorlesungen III, s. 61.

Alfred Weber'in görüşlerine gelince, belki de yukarıda Hegel'le ilgili görüşlerine yer verdiğimiz düşünürler arasında Hegel'e en ciddi denebilecek ateizm ithamlarını yapan birisi olarak görülebilir.

Weber "Hegel'e göre, benle tabiatın müşterek kaynağı realiteye göre aşkın değil, onun içindedir. Ruh ve tabiat, Mutlak'ın cepheleri kayıtsız bir Tanrı'nın arkasında saklandığı bir nevi perde değildir, aksine bunlar onun müteakıp tavırlarıdır"[79] demektedir. Hegel'e göre benle tabiatın müşterek kaynağı bütün var olanların ilk sebebi önce içkin değil aşkındır. Çünkü Mutlak veya –Hristiyanlık diliyle söylersek- Baba birinci formda aşkındır, zaman ve mekan üstüdür ve Ruh'tur.[80] Ona göre Tanrı; öncesiz ve sonrasız[81], her şeyin başlangıcı ve sonu[82], her yerde olması[83], mutlak güç ve bilgeliğe sahip olması[84], iyilik ve adaletli olması[85], ebedi aşk olması[86], her şeyin ona bağlı olup,onun dışında hiçbir Mutlak'ın olmaması, gerçek bağımsızlığa sahip olması, her şeye ruh vermesi ve hayata getirmesi[87], böylece O'nun Bir olması ve sadece Bir olması[88] gibi sıfatlara sahiptir. Erik Schmidt'e göre bu monoteist İncil'in Tanrı tasavvurudur.[89] Gerçi bu sıfatlar meselesi gerek batı ve gerekse doğuda birçok filozof tarafından farklı farklı yorumlandıkları için, onlar küfürle itham olunmuşlardır. Hegel'e göre Tanrı kavramı bu sıfatlardan ayrılmaz. Tanrı kavramı kendi realitesinin örneğidir, sıfatlar ise onun realitesinden başka bir şey değildir ve bunlar Tanrı'nın dünyayla olan ilişkisini gösterir[90] Hegel'e göre burada sıfatların rolü ancak Tanrı'nın tabiatla olan münasebetinden sonra bilinebilecektir.

Yine Weber; "Hegel'de Mutlak, hareketsiz değildir, hareket eder, O, tabiatın ve ruhun prensibi değildir, kendisi tabiat ve ruhtur ve bir birini müteakıp tabiat ve ruh olur. Bizzat Mutlak olan şey bu tevali, bu vetire, eşyanın bu de-

---

[79] Weber, Alfred a. g. e., s. 345.
[80] Hegel, Vorlesungen I, s. 55.
[81] Hegel, Vorlesungen I, s. 55; Hegel, Vernunft in der Geschichte, s. 46; Hegel, Begriff der Religion, s. 146.
[82] Hegel, Vorlesungen I, s. 61.
[83] Hegel, Vorlesungen III, s. 203.
[84] Reinhard, Leuze, Die Ausserchristlichen Religionen bei Hegel, Göttingen, 1975, s. 172-174.
[85] Hegel, Vorlesungen III, s. 195.
[86] Hegel, Vorlesungen III, s. 284.
[87] Hegel, Begriff der Religion, s. 2.
[88] Hegel, Vorlesungen III, s. 61.
[89] Schmidt, Erik, Hegels Lehre von Gott, s. 70.
[90] A.e., s .70.

vamlı oluşudur. Hegel'de Mutlak, vetirenin kendisidir, o hareketi ve hayatı doğurmaz, bizzat harekettir. Hiçbir surette eşyanın dışında kalmaz tamamıyla onun içindedir. Ve bunun gibi, hiçbir surette insanın zihnî kabiliyetini aşmaz. Eğer Tanrı'dan insan aklına göre aşkın olan varlık anlaşılırsa, Hegel filozofların en ateistidir. Çünkü onun kadar hiç kimse, onun kadar Mutlak'ın mündemiç oluşunu ve tam anlaşılırlığını tasdik etmemiştir"[91] demektedir.

Hegel'e göre Tanrı hay (canlı)'dır, faaldir, kendi kendisinin sebebidir ve harekete sahiptir[92]. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tarih ona göre Tanrısal özelliğe sahip olan tarih'tir. Bu bir çeşit Tanrı'nın süreç olması demektir. Tabii ki, onun düşüncesindeki bu süreç bu günkü Hrıstiyanlık'ın özüne uygundur. Çünkü Hristiyanlık'ta zaten Tanrı İsa'nın bedenine girmiştir. Bu da tarihin başlaması demektir. Tanrı bu süreçte kendi öz ve mahiyetinden, mükemmelliğinden hiçbir şey kaybetmez. Bu bir aşk, hem de Tanrısal Aşk'tır[93]. Hegel'in bu Tanrı-alem düalizminin aşılmasında mistiklerle de yakınlık kurmuştur. Bunlardan içinde en çok etkilendiği mistik Dominikalı Meister Eckhart'tır (14. yy.). Hegel onun vermiş olduğu bir vaazda şöyle dediğini aktarıyor; "Tanrı'nın beni gördüğü göz, benim gözüm, benim gözüm onun gözü birdir. Adaletle ben Tanrı'da tartıldığımda Tanrı bendedir. Eğer Tanrı olmasaydı ben olmazdım, ben olmasaydım Tanrı olmazdı"[94] Bütün bu birliktelikte Tanrısal aşk vardır. Hatta Hegel sonlu ruhun sonsuz Ruh'ta bir Bir'lik oluşturmasını en mükemmel şekilde aşk olarak Mevlana'da gördüğünü söyleyerek ondan da etkilenmiştir.[95]

Tabii burada Tanrı kendine yabancılaşarak İsa (oğul-tabiata)'ya geçmiştir ve bu Hegel'e göre bir çeşit yaratmadır. Bu bir çeşit Tanrı'nın kendi kendisini yaratmasıdır gibi anlaşılabilir. Burada bazı filozofların yaratma ile ilgili olarak "yaratma bir çeşit südurdur" demeleri gibi, Hegel de Tanrı'nın İsa (tabiata)'ya geçişine yaratma diyor. Halbuki, "Tanrı dünyayı yarattı ki, böylece ayrılığı ortaya koydu. Yaratılmış şeyler başka bir şeydir ve Tanrı dışında bulunur"[96] diyen Hegel, Tanrı'nın yaratılmış olan şeylerden ayrı olduğunu da vurguluyor. O, bu düşüncesiyle aslında teist bir yaklaşım sergilese de, genel sistemi göz önüne alındığında ruhçu panteist bir düşünce içinde olduğu görülür. Her şeyin Tan-

[91] Weber, Alfred, a. g. e., s. 345.
[92] Hegel, Vorlesungen III, s. 61.
[93] Hegel, Vorlesungen III, s. 61.
[94] Hegel, Vorlesungen I, s. 248.
[95] Hegel, Enzyklopaedie, III, s. 386.
[96] Hegel, Vorlesungen III, s. 199.

rı'dan gelip tekrar Tanrı'ya gideceği anlayışı Hegel'in ana düşüncesidir. Ona göre; "Tanrı bu yabancı şeylerle uzlaşmak için bu yabancılığı özgürlüğe geri getirmek zorundadır."[97] Buradaki zorunluluk Tanrı'nın özgür tabiatında bulunan bir güç ve bu gücün kendisi tarafından ortaya konmasıdır.

Hegel yaratmayla ilgili olarak "Tanrı Geist (Ruh) olarak başka bir şey olmalı yani kendini izhar etmelidir. O bir defada dünyayı yaratmadı, O bizzat ebedî yaratıcıdır. Bu ebedî Sonsuz'un kendini izhar etmesidir.[98] Tanrı dünyanın hakiki yaratıcısıdır, O adildir, her şeyi bilendir, fakat bu onun gerçek bilinmesi değildir.[99] Onun gerçek bilinmesi insana kendini vahyetmesidir,"[100] demektedir. Burada yaratma bir nevi vahyetme, vahiy de Tanrı'nın kendini izhar etmesi olarak karşımıza çıkar. Weber'in ifade ettiği gibi Hegel'in Tanrı'sı Spinoza (1632-1677)'daki gibi lojik-mantıki bir sebep değil bizzat mahiyet itibariyle kendinde ve kendisi için olan bir kişiliğe sahiptir. Burada şöyle bir soru yöneltilebilir; "mademki Tanrı yaratıcıdır, o halde O maddeyi nereden yarattı?" Hegel'e göre bu Tanrı'nın kendi üzerine olan ilişkisine bağlıdır[101] Yaratma zamandaki yaratma değil, bilakis zamansal faniliğin konulmasıdır.[102]

Hegel'in Tanrı düşüncesi hakkında Weber'in yaptığı değerlendirmeler –panteist, ateist gibi- o daha hayatta iken kendisine yapılmış, Hegel bunlara cevaplar vermiştir. Ona göre, Mutlak varlık (cevher) soyut olarak kavranırsa o zaman bu Spinozacılık olur. Fakat Tanrı'nın cevher olması, öznelliğini dışarıda bırakmaz. Cevher, öznellikten ayrılmaz. Cevherin özne olması, şu şarta bağlıdır. Tanrı, sonsuz, basit, kendinde olan ruhtur. Eğer Tanrı'ya sadece cevher dersek, o zaman bunun içinde genellik, somut olarak kavranamaz. Halbuki cevher Tanrı'nın kendisi değil bir belirlenimidir.[103]

Spinozacılığı[104] çoğu kez akozmizm olarak adlandıran Hegel, onda Tanrı'nın gerçek varlığa sahip olduğunu, dünyanın ise gerçek varlığa sahip olmadığını vurguladıktan sonra şöyle demektedir; "yeni boş boğazlar şu inançlardan

---

[97] A.e., s. 199.
[98] A.e., s. 105.
[99] A.e., s. 195.
[100] A.e., s. 179.
[101] Reinhard, Leuze, a.g.e., s. 176)
[102] Müller, Gustav E., Hegel Über Offebarung, s. 25.
[103] Hegel, Begriff der Religion, s. 191.
[104] Spinoza'da Mutlak, cevherdir, sonluda varlıktan konuşulmaz. O böylece akozmizmdir. Bkz. Hegel, Vorlesungen I, s. 322.

kurtulamıyorlar, 'sonlu şeyler Tanrı gibi gerçek varlığa sahiptir ve bunlar mutlaktırlar'. Bizimle ilgili olan şey ise, bizim hareket noktamızda negatif olarak meydana çıkan sonluluğa sahip olmamızdır. Tanrı'nın gerçekliği, sonsuzluk, mutlak zorunluluk, en derin tanımında mutlak canlılık ve ruhtur."[105]

Panteizmin gerçek anlamını Hegel şöyle tanımlıyor: "Her şey; kainat, âlem, bütün var olanların hepsi Tanrı'dır. Bu itham felsefeye yapılır. O her şeyin Tanrı olduğunu söyler.[106] Tanrı her şeydir, bu kutu, bu priz, bu kağıt" vs. olması panteizmdir. Bu yanlıştır. Bu saçma isimle adlandırılan şeyde Tanrı cevher olarak sonlu düşünülür. Ben sonlu canlılığın bizzat gerçek olmadığını, bilakis sonlu ruhun gerçekliğinin mutlak ruh olduğunu, böylece bir taraftan ruhun bu negasyonunu, diğer taraftan da Mutlak Ruh'un olduğunu söyledim.[107]

Ateizmle ilgili olarak ta Hegel şu görüşlere yer verir: "Eğer biz ruhu sadece duyguda kabul edersek, o zaman materyalist görüşler daha tutarlı olurdu. Çünkü onlar bir tarafta ruh(Geist)'u , düşünceyi; salt madde ve madde güçlerinin bileşimi (kombination) olarak görürlerken diğer taraftan da ruhu ve düşünceyi, duygu ve heyecana bağlarlar. Bu durumda Tanrı, duygunun bir ürünü olmuş olur. Netice ise ateizme gider."[108]

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Hegel'de din ve Tanrı ile ilgili görüşlerini kaleme almış olduğu eserlerinden özellikle de hayatının son döneminde en çok yoğunlaştığı "Din Felsefesi Üzerine Dersler"den alıyoruz. Ona göre din; Tanrı'dan, O'nun sıfatlarından, Tanrı-insan, Tanrı-alem ilişkisinden, ruhun ebediliğinden bahseden ve kalbi ilgilendiren bir şey olması gerekir. Dinin irade ve duyguların üzerinde olup kalpleri tevazu ile doldurması gerekir. Böylece dinin ahlâka ve onun gerekçelerine yüce bir canlılık vermesi gerektiği anlaşılır.[109] Burada Hegel'in dinî bir inanca sahip olduğunu bu dinî inancın kaynağının Hristiyanlık olduğunu görüyoruz. R. Kroner (1884- ?); "en derin temelde Hegel'in bir Hristiyan olduğu ve Hristiyanlıkta açık derinliği keşfetmiştir"[110] demektedir. Zaten onun görüşlerinin geneline baktığımızda Hristiyanlık'ı aklileştirmeye çalıştığı fark edilir. E. Schmidt

---

[105] Bkz. Hegel, Vorlesungen I, s. 322.
[106] Hegel, Begriff der Religion, s. 195.
[107] Hegel, Vorlesungen I, s. 322; Hegel, Begriff der Religion, s. 197.
[108] Hegel, Vorlesungen I, s. 51.
[109] Nicolin, Friedrich, Hegel (1770-1970) Leben-Werke-Wirkung, Stuttgart, 1970, s. 90-91.
[110] Schmidt, Erik, Hegels Lehre von Gott, s. 15.

de, onun felsefesinin dinî bir felsefe, yani Hristiyan felsefesi olduğunu, onun çekirdeğinin de teoloji olduğunu söyler. H. Glockner (1896-?), " Hegel cümlenin gerçek anlamıyla teolog'tur", G.Lasson (1862-1932), "Hegel bütün felsefeyi Theodize'ye, Tanrı idesinin haklılığına döndürür"[111], H. Nohl (1879-?) da, "Hegel derin bir dini tabiata sahipti"[112] der. Gerçi onun felsefesi tam bir uzlaşma felsefesidir. Erik Schmidt'in de ifade ettiği gibi; O, bir teist olarak bir Tanrı'ya inanmak, Panteist olarak her şeyde Tanrı'yı görmek, Panenteist olarak düşünülebilen ve şekil kazanmış her şeyin Tanrı'da olduğunu kabul etmek, Mistik olarak bütün zıtların öbür yanını, spekülatif birliği bulmak ister. Skolastik olarak da kilise temsilcilerinin inancını ciddiye almak ve onların öğretilerinin içeriğini sistemine sokmak ister. Bunun yanında o kendi düşüncesiyle asla sonda olmak istemez ve sistemini daima yenileyip canlı tutmak ister[113]

Her ne kadar E. Schmidt Hegel'i yukarıdaki şekilde değerlendirmeye tabi tutsa da, bizim görüşümüz şu şekildedir; Hegel için ateist, onun Tanrı öğretisine de ateist bir öğreti denemez. O, Spinozacılık'a da karşıdır. Onun Tanrı öğretisi, Hristiyan olmak isteyen, her yerde Hristiyanlık'tan hareket edip, Hristiyanlık hakikatını delillendirmek isteyen bir öğretidir. H. Glockner'in de ifade ettiği gibi o, Hristiyan bir teolog olarak Protestan dindarlığı ve ahlaklılığı dolayısıyla Hristiyanlık'ı felsefesinde mantıkî olarak temellendirmek istemiştir.[114] Onun felsefesinde belki de ulaştığı en son nokta Hristiyanlık'ın Tanrı'sına bir saygınlık vermekti ve bunu kendi felsefesinde uzlaşma felsefesi olarak göstermiştir diyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

Hegel, G. W. F: Begriff der Religion, hrsg., G.Lasson, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1925

-------------------: Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften I-III, Sunrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a. Main, I, 1992; II, 1993; III, 1992.

---

[111] Schmidt,Erik a.g.e., s. 18.
[112] Nohl, Hermann, a.g.e., s.3.
[113] Schmidt, Erik a.g.e., s. 253.
[114] Schmidt, Erik, a.g.e., s. 258.

-------------------: Vernunft in der Geschichte (Tarihte Akıl), Çev: Önay Sözer, İst, 1995.

-------------------: Vorlesungen Über Die Religionsphilosophie I-III, hrsg., Walter Jaeschke, Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1983.

Aydın, Mehmet: Din Felsefesi, D.E.Ü. Yay. İzmir, 1987.

Biederman, Georg: G.W.F.Hegel, Verlag Urania,Leipzig-Jena-Berlin, trs.

Bolay, S. Hayri: Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara, 1999.

Cevizci, Ahmet: Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İst, 1999.

Coffy, Robert: Ateistlerin Tanrısı, Çev: Murtaza Korlaelçi, A.Ü.İ.F.Yay.,201, Ank, 2003.

Gilson, Etienne: Ateizmin Çıkmazı, Çev:Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.V.Yay. Nu:43, İst. 1991.

Güçlü, A.Baki: Sarp erk ulaş-Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002.

Jaeschke,Walter: Die Religionsphilosphie Hegels, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

Leuze, Reinhard: Die Ausserchristlichen Religionen bei Hegel, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1975.

Link, Christian: "Gott ist selbst tot", Theologische Studien, Theologischer Verlag, Zürih, 1974.

Löwith, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1967.

Müler Gustav E., Hegel Über Offenbarung, Kirche und Philosophie, Verlag Ernst Reinhart, München, 1939.

Nicolin, Friedrich: Hegel (1770-1970) Lben-Werke-Wirkung, Verlag Ernst Klett, Stuttgart, 1970

Nohl, Hermann: Hegels Theologische Jugendschriften, Minevra Gmblt, Frankfurt/ Main, Tübingen, 1907.

Rohrmoser, Günther: "A*teismus und dialektik bei hegel*", Studium Generale, Zeitschrift und Einhiet der Wissenschaften ihre philosophischen Grundlagen und ihre Konsequenzen,Vol.21,Verlag Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1968.

Rosenkranz, Karl: Hegels Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.

Schmidt, Erik: Hegels Lehre von Gott, Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, 1952.

Schmidt, Erik: Hegels System der Theologie, Walter De Gruyter, Berlin-NewYork 1974.

Sinanoğlu, Mustafa: "İlhad maddesi" İslam Ansiklopedisi C.22,T.D.V., İst, 2000.

Sonnenschmidt, Reinhardt: "Der Tod als Problem des menschlichen Lebens. Ein Bemerkung zur Philosophischen Antropologie Hegels", Hegel Jahrbuch, Verlag Germinal, Bochum, 1990.

Şahin, Naim: Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitapevi, Konya, 2001.

Şahin, Naim: "Hegel'de Tanrı öldü sözünün anlamı", Dini Araştırmalar , C.3, Sayı 8, Ankara, 2000.

Tokatlı, Atilla: Çağdaş Dialektiğin Kaynağı Hegel, İst. 1981.

Topaloğlu, Aydın: Ateizm ve Eleştirisi, D.İ.B., İlmi eserler-72, Ankara, 2000.

Weber, Alfred: Felsefe Tarihi, Çev: Vehbi Eralp, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1964.

Wolf, Karl; Die Religionsphilosophie des Jungen Hegel, Üni-Druck, München, 1960.

Not: Hegel'in Walter Jaeschke tarfından yayınlanmış olan "Vorlesungen Über Die Religionsphilosophie I, II, III" eseri dipnotlarda "Vorlesungen I, II, III" şeklinde gösterilmiştir.

İSKENDERİYE'Lİ YAHUDİ FİLOZOF: PHILO, ESERLERİ VE FELSEFÎ YÖNTEMİ

Yrd. Doç. Dr. Bayram Dalkılıç[*]

Abstract

Philo Judeaus: The Philopher Of Alexandria, His Works And Method In His Philosophy

Who is Philo Judeaus? In where he lived and when? What are his works? What is his method in his Philosophy? In this article these questions were answered. He is a Jewish Hellenistic philosopher and an author of an elaborate synthesis of Jewish religious thought and Grek philosophy. He lived in Alexandria in B.C. and A.D. His method in his philosophy is allegoric method.

Keywords: Alexandria, Philo, Allegoric Method, Jewish Hellenistic Philosophy, Philosophy of Religion

GİRİŞ

Bu çalışmamızda, İskenderiye'li Yahudi filozof Philo'nun hayatı, eserleri ve felsefi yöntemi ele alınacaktır.

Felsefe Tarihi üç büyük devreye ayrılabilir. Bunlar; İlk Çağ felsefesi, Orta Çağ felsefesi ve Yeni Çağ felsefesidir.

a- İlk Çağ Felsefesi: Jüstinien (482-565) tarafından Atina okulunun 529 yılında kapatılmasına kadar devam eder.

b- Orta Çağ Felsefesi: 9. yüzyılda başlayıp 16. yüzyılda sona erer.

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi

c- Yeni Çağ Felsefesi: Rönesansta başlayıp, zamanımıza kadar devam eder.

İlk çağ felsefesinde genel olarak moral ve metafizik bir karakter, Orta Çağ felsefesinde daha çok Lojik ve Teolojik (Tanrı bilimsel) bir karakter, Çağdaş felsefede (Yeni Çağ felsefesi, modern felsefe) ise özellikle bilimsel ve sosyal bir karakter bariz şekilde kendini gösterir.

İlk çağ felsefesi de başlıca üç devreye ayrılabilir:

a- Sokratesten Önceki Devir: Bu devir Thales(624-542) ile başlayıp Sokrates (469-399)'e kadar sürer. İsa (1-33)'dan evvel 600-420 yılları arası. Bu devrin genel özelliği kozmolojik bir karakter arzetmesidir. Yani bu devir, bir çeşit Tabiat felsefesi devridir.

b- Sokrates Devri: Bu devir Sokrates ile başlar Aristoteles(384-323)'in ölümü ile biter. İsa'dan evvel 429-322 yılları arası. Bu devrin genel özelliği, moral ve metafizik karakterli olup, zihne ait felsefeyi temsil eder.

c- Aristoteles Sonrası Devir: Aristoteles'in ölümünden sonra başlar ve Justinien tarafından felsefe okullarının kapatılmasına kadar sürer. Bu devirdeki genel karakter, açık şekilde moral karakter olup "En yüksek hayır" (En yüksek iyi) konu olarak ele alınır.[1]

Çalışmamıza konu aldığımız İskenderiye'li Yahudi filozof Philo(25-50) da İlk çağ felsefesinin son devri olan Aristoteles sonrası dönemde faaliyet göstermiş bir okuldur.

İskenderiye Yahudi okuluna ve Philo'na geçmeden önce; bu okulun faaliyet göstermesine zemin teşkil etmiş olan İskenderiye şehrini genel olarak gözden geçirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A- İSKENDERİYE

İskenderiye şehri, adından da anlaşılacağı üzere Büyük İskender (356-323) tarafından kurdurulmuş bir şehirdir. M.Ö. 331 veya 332 yılında kurulmuştur. Büyük İskender, şehri kurma görevini Mimar Deinocrates (?)'e ver-

[1] Felsefe Tarihi bölümlemesi için bkz. Bertrand Russell, History of Western Philosophy, London, 1948; Hatemi S. Sarp, Felsefe Tarihi Sözlüğü, İstanbul, 1960.

mişti. Bu sırada İskenderiye şehrinin kurulacağı yer, "Rhakotis" adında yoksul bir balıkçı ve çoban köyü idi.[2]

İskender'in ölümünden sonra onun kumandanları, O'nun kurmuş olduğu imparatorluğu kendi aralarında paylaştılar. Ptolemy Lagidies (öl. M.Ö. 284), Mısır ve Şam'ı idaresine aldı. İskenderiye'nin ileri gelenlerini etkisi altına aldı. İskenderiye'de ilmî ve alimleri destekledi, onları cesaretlendirdi ve alimler meşhur İskenderiye medresesini kurdular. Romalıların Mısır'ı fethi ancak Kleopatra (69-30/31)'nın ölümünden sonra,yani Philo'nun doğduğu yıllarda gerçekleşti. Fakat bu fetih, hiç bir surette Yunan kültürüne olumsuz tesir yapmadı ve fikrin gelişmesi bir engele uğramadı.[3]

İskenderiye şehri üç büyük dine (Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık) ve bu dinlerin mensuplarına beşiklik yapmış bir merkez durumundadır. Önce Yahudiler, şehrin Romalılar tarafından zaptedilmesiyle Hristiyanlar, müslümanlar tarafından fethedilmesiyle de Müslümanlar bu şehirde ilmî ve felsefî faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Coğrafi bakımdan İskenderiye, Avrupa ile Asya ve Mısır arasında "Kozmopolit ve aydın bir merkez" vazifesi görmüştür. İskenderiye mektebinin beşiği ve başlıca gelişme ve olgunlaşma ortamı olmuştur.[4] Buraya girmiş bulunan Yunan kültürünün hükmü altında, komşu kültürler; eski Mısır mirası, Doğu dinleri, Yunan felsefesi Platon (427-347), Aristoteles, Epiküros (341-270)'ün kurduğu Epikür okulu ve Stoa okulu bir araya veya karşı karşıya gelmişlerdir. [5]

Görüldüğü üzere hemen bütün kültürlerin ayrı ayrı veyahut birbirine grift halde bu şehirde faaliyet göstermesi, bu şehir için ileri sürülen "Kozmopolit ve aydın bir merkez" fikrinin doğruluğunu destekleyecek bir örnek olarak gösterilebilir.

İskenderiye'deki dînî, ilmî, felsefî ve diğer kültürel faaliyetlere, tarihî bir sıra gözeterek bakmak gerekirse, ilk önce Diaspora Yahudilerinin faaliyetleri dikkat çeker. Hellenistik medeniyetin gücünden ve meşhur İskenderiye kitaplığın-

---

[2] Samuel Sandmel, Philo of Alexandria- An Introduction-,New York, 1979, s. 5, O dönemdeki Rhakotis ve İskenderiye, Gerald Messadié'nin İskenderiyenin Yazgısı (Çev. Lale Özdemir, İstanbul, 2000) adlı eserinde tasvir edilmektedir.

[3] Yuhanna Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları (Çev. Fahrettin Olguner) İstanbul, İstanbul, 1976, s. 161; Bertrand Russell, H.W.P, s. 244; E. Von Aster, Felsefe Tarihi (Çev. M. Gökberg), İstanbul, 1943, s. 212.

[4] Hatemi Senih Sarp, Felsefe Tarihi Sözlüğü, İstanbul, 1960, s. 35.

[5] Y. Kumeyr, a.g.e., s. 161; Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1991, s. 306.

dan faydalanan Diaspora Yahudileri, Ptolemy Lağides devrinden itibaren "ethnorkhes"luk halinde teşkilatlandıkları İskenderiye şehrini bir "İbrani öğretim merkezi" haline getirmişlerdir. [6]

İskenderiye'de oldukça mühim bir cemaat teşkil eden mûsevîler, dînî asıllarını korumakla birlikte, tamamen Yunan medeniyetinin tesiri altına girmişlerdi. Hemen hemen İbranice'yi unutmuşlar, Yunancayı konuşma ve yazı dili olarak kabul etmişlerdi. Bilim dili olarak da Yunanca'yı kullanmışlardır. İsimleri bile çoğunlukla Yunan asıllı idi. Tevrat'ı "Septuagint" diye bilinen Yunanca tercümesinden okur ve mütalaâ ederlerdi. Yahudiler, Yunan ilim ve fenlerinin yüksekliğinden istifade ederek pek yüksek bir fikrî faaliyet ortaya koydular. Bir taraftan Yunan felsefe okullarına yakınlık hissetmiş, Yunan eğitimi görmüş olan Mûsevî mütefekkirleri, diğer taraftan Mûsevîliğe sıkı sıkıya bağlı kalmış, milli ananelerine sadık ve hürmetkâr oldukları için çalışmalarında kendilerine has bir düşünüş biçimi meydana getirmişlerdi. Bu düşünüş biçimindeki özellik, her iki tarafı, yani Yunan ilim ve fenni ve felsefesi ile Mûsevîliği telif ve birbiriyle içli dışlı olacak şekilde karıştırmak ve yoğurmak hususunda duydukları ihtiyaçtan kaynaklanır. Çoğunlukla, Musevi mütefekkirleri, Yunan nazariyatının, Musevî akidelerinden iktibas edildiğini iddia ederlerdi. Mesela; Aristobulus (M.Ö. 150'li yıllar) adında bir Musevi filozofu; Sokrates, Platon ve daha bazı Yunan felsefesine ait fikirlerin Tevrat'taki emir ve kaidelere tamamen uygun olduğunu ve bu filozofların Mûsevîlikten bilgi alarak faydalandıklarını isbat sadedinde Ptolemy Philometor (180-145)'a ithafen bir eser yazmıştır. Bu son iddia gözönüne alınırsa, Şark ve Garbın, felsefî prensiplerinin arasını bulmak için İskenderiye'deki İbrani mütefekkirleri tarafından ortaya konan teşebbüs ve sarfedilen cehd ve gayret, ilim-irfan aleminde büyük bir kıymet taşır. Bu teşebbüste en büyük muvaffakiyeti bariz olarak ortaya koyan, İskenderiye Yahudi okulunun da kurucusu olan filozof, Philo'dur. [7]

Romalıların fethinden sonra, İskenderiye'de Hıristiyanlık taraftar bulmasına rağmen sert düşmanlıklarla da karşılaşmış, buna rağmen çok çeşitli mezhebler ortaya çıkmıştır. II. yüzyılda Gnostisizm, IV. yüzyılda Arianusculuk,

---

[6] Bertrand Russell, H.W.P., s. 246.

[7] Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara, 1988, s. 36; Selahattin Hilav, 100 Soruda Felsefe El Kitabı, İstanbul, 1990, s. 63; Ziya Uygur, Tarih Boyunca İnkılaplar-İhtilaller ve Siyonizm, İstanbul, 1952, s. 104; Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, Tarih-i Felsefe, (Çev. Bohur İsrail) İst., 1332, R. s. 154. Çevirmen, Barbe'ın kitabını tercüme esnasında, aslında bulunmayan "İbrani felsefesi" başlığı altında bir bölüm açmış, 153-167. sahifelerinde "Filon" başlığı altında İskenderiye Yahudi okulu kurucusu Philo hakkında bilgi vermiştir.

V. yüzyılda Monofisizm, VII. yüzyılda da Monotelitizm adında mezhebler bunlardan bazılarıdır. [8]

Miladi 642 yılında İskenderiye, müslümanlar tarafından ilk kez, 645 de ise ikinci kez fethedilmîştir. Bu fetihler esnasında şehrin yağmalandığı ve tahrip edildiği -genellikle Batılı kaynaklar tarafından- söylenmekteyse de bu gerçeğe uygun değildir. Müslümanlar her fetihte olduğu gibi İskenderiye fetihlerinde de yağma ve tahripten daima uzak kalmışlardır. Asıl yağma ve tahrip, şehir Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra gayri müslimlerce yapılan işgal ve kuşatmalarda gerçekleştirilmiştir. [9]

Abbasilerin son zamanlarında taht mücadeleleri sırasında İskenderiye, İspanyol korsanlarının eline geçmiştir. M. 1155 de Sicilya'lı Normanlar şehre çıkarma yapmışlar, 1166'da Kudüs'lü Amaury (Amalric 1137-1174), Mısır kuvvetleriyle birleşerek şehri almıştır. Sicilyalı Normonlar 1173'de saldırmışlardır. İskenderiye, 1365 de ise Kıbrıs kralının saldırısına uğramış ve yağma edilmîş, 1798 de Napolyon tarafından işgal edilmîş, 1801 de İngilizlerin eline geçmiş, 1807 de yeniden Fransızlar işgal etmiş; fakat aynı yıl çekilmîşlerdir. Şehir 11 Temmuz 1882'de yeniden İngilizler tarafından işgal edilmîş, topa tutulmuş, yağmalanmıştır.

Müslümanlar zamanında İskenderiye'de medreseler, kütüphaneler açılmış, şehir ilim ve irfan merkezi olma özelliğini devam ettirmiştir. Tophane, tersane, liman, saray (Re's el-Tîn vb.) [10] ların yapılmasıyla da ilim ve irfan merkezi olma özelliğinin yanında askeri, ticari ve siyasi bir merkez hüviyetini de kazanmış, bu özelliklerini bu gün bile hala kısmen de olsa sürdürmektedir.

İskenderiye şehrinin, Atina'nın çöküşünden sonra, dünyanın bilim ve felsefe başkenti olduğu ve dünyanın zengin kitaplığının da o yıllarda bu şehirde olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. [11]

İskenderiye ile ilgili olarak verdiğimiz bu bilgilerden sonra Philo'nun hayatı, eserleri ve felsefî yöntemini arştımaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

---

[8] Muhammed Baysar, el-Felsefetül Yunaniyye, Beydâ, tsz. s. 152.

[9] Bkz. Rhuvon Guest,"İskenderiye", İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1977, c. 5/II, s. 1086; Eymen Fuad es-Seyyid, "İskenderiye", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, c. 22, s. 574; Mehmed Mansur, İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?, (Sadelştiren: Fahri Unan), Ankara, 1995, s. 41-53.

[10] Res el-Tin: Kavalalı M. Ali Paşa zamanında yapılmıştır. Yine O'nun zamanında şehrin surları yeniden yapılmış, 1819'da Mahmudiye Kanalı açılmıştır.

[11] İskenderiye ve Filozofları hakkında geniş bilgi için bkz. Harbî Abbas Atîtû, Melâmihu'l-Fikril-Felsefî ve'd-Dinî fî Medreseti'l-İskenderiyye el-Kadîme, Beyrut, 1992.

Philo kimdir? Ne zaman yaşamıştır? Hayatı hakkında neler bilinmektedir? Dînî inançları var mıdır? Hangi dîne inanmaktadır? Eser yazmış mıdır? Eğer yazmışsa bu eserler nelerdir? Eserlerinde ve felsefesinde kullandığı özel bir yöntem var mıdır? Eğer kullandığı özel bir yöntem varsa bu yöntem nedir? Şimdi bu sorular çerçevesinde çalışmamızı ortaya koymaya çalışacağız.

B- PHILO: HAYATI, ESERLERİ ve FELSEFÎ YÖNTEMİ

1- PHILO'NUN HAYATI

İskenderiye'de M.Ö. 25 yılında doğmuş, M.S. 50 yılında ölmüş bir Yahudi filozofudur. Doğum ve ölüm tarihleri konusunda değişik tarihler de söylenir. Mesela, M.Ö. 20 – M.S.40 [12], M.Ö. 20 – M.S.50 [13], M.Ö. 40 - M.S. 40 [14] gibi .

Philo, Hz. İsa (a.s.) nın çağdaşıdır. O, Yahudi ve pagan çevrelerini etkileyen zengin, yüksek itibarı olan ruhanî sınıfından bir ailenin oğludur. Philo,dînen Yahudi olmasına karşılık kültür bakımından Yunanlıdır. Bir taraftan güçlü bir "Yahudi kültürü" almış olmasına rağmen, diğer taraftan da daha çocukluğunda kendisini zihn ve düşünce bakımından kandıramamış olan bu kültür üzerine "Yunan kültürü"nü eklemiştir. Bu arada Philo, Gramer, geometri ve mûsiki öğrenmiş, ayrıca metafizik başta olmak üzere felsefenin ana dalllarını ihmal etmemiş, öğrenmiştir.

İçine birtakım başka doktrinlerin de karışması yüzünden bozulmuş olan Pythagoras (580-500)'cılık ve Platon'un felsefî sistemi, onun mistik ruhunu kaplamıştı. Bu yüzden kendisine "Platon'cu Philon" ya da "Yahudi Platon" gibi takma adlar verilmişti. Hatta onun kişilik ve karakterini, felsefedeki otoritesini göstermesi bakımından, O'nun felsefî dehasını, Platon'un zihnî kudretine denk bulanlar tarafından şu sözler çokça söylenmekteydi: "Ya Platon Philo'nu, ya da Philo, Platon'u taklit etmiştir." "Ya Platon, Philo gibi düşünüyor ya da Philo, Platon gibi düşünüyor." [15]

---

[12] Harry A. Wolfson, "Philo Judeaus", The Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, New York- London,1972 c. 6, s. 151.

[13] David Winston, "Philo Judeaus", The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, New York-London, 1986, c. 11,s. 287.

[14] Y. Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları, s. 162.

[15] David T. Runia, "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew", Studia Philonica Annual 7, 1995, s. 149, Samuel Sandmel, Philo of Alexandria- An Introduction-, s.4; Jules Martin, Philon, Paris, 1907, s. 3-4; Bohur İsrail, "Filon", Âba Barb

Philo, Felsefe ile birlikte Tanrı bilimcilerin de sırlarını öğrenmiş ve inzivaya çekilerek ekmek, tuz ve yenilebilir bir otla geçinmiştir., Deruni bir hal içinde geçen bu hayatı süresince hep Tanrıyı düşünmüştür. Çölde geçen bu hayattan sonra doktrininin ilhamlarını almış bulunan Philo Atina'ya giderek orada Retorik (Hitabet) öğrenmiştir. Ayrıca Pindar (518-438), Sophocles(496-406), Euripides (485/480-406) ve Herodotus-

(484-425)'un eserlerini okumuş, bu eserler sayesinde de Yunanlıları sevmiştir. Retorik öğrendikten sonra, sinagog'da ve okulda dersler vermiştir. Philo'nun kardeşi Alexander Lysimachus, İskenderiye'deki Mûsevî cemaatinin reisi olmuş, daha sonra ise Philo, bu cemaate başkanlık ve önderlik yapmıştır. Philo gerek mezhepdaşları ve gerekse diğer millet mensubları arasında büyük ve haklı bir şöhret kazanmış ve "asrın üstadı" olarak tanınmıştır.[16] Philo, Stoa felsefesinden sonra yetişen en orijinal filozof olarak kabul edi-lir. [17]

Philo'nun evliliğini, kendi büyüklüğünü kavrayabilecek karakterde bir kadınla yaptığı, asla süslenmeyen bu kadına, niçin süslenmediği sorulduğu zaman, "kocasının erdeminden başka bir süsü taşımak istemediği" cevabını verdiği şeklinde bilgiler nakledilir. Ancak eşi ve çocukları hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Hatta bu konudaki bilgiler daha sonra efsane tarzında ortaya konulmuştur.[18]

M. 40 yılda Yahudilerin imparatora değil, adsız bir Tanrı'ya taptıkları bahane edilerek İskenderiye'de Yahudiler kılıçtan geçirilmeye, mallarına el konulmaya başlanmıştı.

O zaman Yahudiler, Philo'nu diğer üç ihtiyarla birlikte, İskenderiyenin diktatör hakimi Flaccus Avillius(?-38) aleyhinde imparator Caius Caligula (12-41)'ya şikayet etmek, imparatorun merhametini rica etmek, Ptolemè'ler ve Cesar'lar zamanında kendilerine verilmiş olan burjuvalık haklarını yeniden onaylattırmak ve kapatılan birkaç sinagog'un tekrar açılmasını sağlamak hususundaki dileklerini imparatora bildirmek üzere Roma'ya elçi olarak gönderdiler. Philo, bu elçi heyetinin reisiydi. Roma'ya varıp, dileklerini açıkladıklarında, imparator bunlarla alay etmiş, Philo ve arkadaşları canlarını kurtarmak için

(Çev. Bohur İsrail), Tarih-i Felsefe, s. 155; M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ûlâ, İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri", (Haz. Nuri Çolak), s. 213, İstanbul, 1994; H. Abbas Atitû, a.g.e., s. 250.

[16] David Winston, "Philo Judeaus", The Encyclopedia of Religion, c. 11, s. 287; M. L'abbé Barbe(Çev. Bohur İsrail), Tarih-i Felsefe, s. 155.

[17] Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Ankara-1987, s. 122

[18] Bkz. Samuel Sandmel, Philo of Alexandria- An Introduction-, s. 13

hemen Roma'dan kaçmışlardır. Ancak bundan sonra İskenderiye'de Yahudilere yapılan işkence kısmen hafifletilmiştir.

Philo İskenderiye'de Yahudilere zulmeden Flaccus hakkındaki şikayetlerini, ve Caligula'ya durumun aktarılmasını, o dönemde Yahudilerin çektiği sıkıntıları ve Flaccus'un sonunu sırf bu konuya yer verdiği bir eserde ortaya koymuştur.[19]

Bazı kilise yazarları, Philo'nun 100 yıl kadar yaşadığını, ve ikinci kez Roma'ya giderek Saint Pierre (öl. 64/67)'i görmek ve onun eliyle vaftiz edilmek istediğini yazarlar. Yine bir başkası, onun Hıristiyanlığı kabul ettiği halde, bundan hoşlanmayan diğer Yahudileri memnun etmek için tekrar Yahudi dînine döndüğünü söyler. Fakat bunların doğru olduğunda şüphe vardır. Çünkü eserlerinde Hristiyanlığı ilgilendiren herhangi bir konuya dair yakından yada uzaktan hiç bir bilgi vermiş değildir. Philo'nun Hristiyan olduğu düşüncesi bir efsane olarak yayılmıştır. [20]

Diğer taraftan ise, Hıristiyanlığın onun zamanında başlaması ve yayılmasını sürdürmesi gözönünde tutularak, adeta mûsevîliğin bir kolu, bir şubesi gibi sayılan bu dînîn esaslarının o devirde vaz' olunduğu ve bütün bu hususlarda Philo'nun fikir ve görüşlerinden faydalanıldığı ifade edilmektedir. [21]

Gerçekten de Philo'nun Hıristiyanlıktan etkilenmesi, hatta Hristiyanlığı kabul etmesi, fakat bundan hoşlanmayan diğer Yahudileri memnun etmek için tekrar Yahudi dînîni kabul ettiği iddiası bir tarafa, bu ikinci iddia, yani Hristiyanlığın intişarında Philo'nun fikir ve nazariyelerinden istifade edildiği iddiası daha doğru, gerçekçi ve geçerli bir iddiadır.

Büyük çoğunluğa göre Philo'nun ölüm tarihi yaklaşık olarak M. 50-54 kabul edilmektedir. Hz. İsa'nın ise 33 yaşında Allah katına yükseldiği kabul edildiğine göre, Philo bundan sonra yaklaşık olarak daha 17-21 yıl yaşamıştır.

Philo'nun Hristiyanlıktan veya İncillerden etkilenip, etkilenmediğine ışık tutması açısından Hz. İsa ve Philo dönemindeki Hristiyanlık ve İncil'in durumuna kısaca temas etmekte fayda olacağı kanaatindeyiz.

---

[19]Bkz. Philo, Against Flaccus, ed. Charles Duke Yong, The Works of Philo Judeaus,1993, http://www.earlychristianwritings.com/yonge/36.book.html , 25.10.2003 18.03, Philo'nun, bu eseri XXI pasajdır.

[20] David T. Runia, "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew", Studia Philonica Annual 7, 1995 , s. 149.

[21] Bkz. David T. Runia, "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew", Studia Philonica Annual 7, s. 153-160; Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev. Bohur İsrail), Tarih-i Felsefe, s. 155.

Hz. İsa'dan sonra uzun zaman Hristiyanların elinde kutsal kitap yoktu. İncillerin en eskisi olarak kabul edilen Markos (öl.62)'un tahminen M. 60 yılında yazıldığı, [22] Barnaba İncil'inin yazarı, havarilerin en eski talebelerinden olan Barnabas (öl. 63)'nın M. 63 yılında Kıbrıs'ta öldürüldüğü [23] göz önünde bulundurularak İncil'ini M. 60'lı yıllarda yazdığı, Matta İncili'nin de Hz. İsa'dan 70 yıl sonra Arami dilinde yazıldığı [24] sonucu ortaya çıkmıştır.

Hz. İsa (a.s.) kendisine Allah tarafından bildirilen hususları şifahen tebliğ ediyor, kaydettirmiyordu. Muhtemelen, ümmi olduğundan sadece tebliğ ediyor, bizzat yazdırmıyordu. Onun vazifesi de yazmaktan ziyade tebliğ etmekti. Bundan dolayı ilahi talimatı bir kitapta toplaması mümkün olmadı.

İncil'in Hz. İsa tarafından yazdırılmamasında şu hususlar da etkili olmuş olabilir.

1- Peygamber olarak dünyada ancak 2,5 yıl yaşamıştır. Kendisi sema'ya yükseldiğinde 33 yaşındaydı. Bu kısa nübüvvet hayatı da genelde gizlilik içinde geçmişti. O, herhangi bir şehir veya kasabaya gidiyor, tebliğde bulunuyor, vaaz ediyor, mucize gösteriyor ve halkın etrafına toplanmasından sonra oradan ayrılıyordu. Bütün peygamberlik hayatı böyle geçmiş, devamlı surette bir yerden diğerine intikal etmiştir. Sükûnet içinde herhangi bir yerde kendisine inananların teşkil ettiği bir ortamda İncil'i yazdıramamıştır.

2- Hz. İsa'ya hayattayken iman edenlerin sayısı 50'yi geçmez. Bunlar da çeşitli şehirlere dağılmış bulunuyorlardı. O, her zaman aynı mümin'i bulamıyordu. Ayrıca bu 50 kişi arasında okuma yazma bilenler de büyük bir ihtimalle çok azdı.

3- Hz. İsa, Nabukadnazar (605-562), Antiochus (324-262/261) tarafından Tevrat'ın imha edildiğini biliyordu. Müşriklerin sırf din taassubu yüzünden Tevrat'tan intikam almak istediklerini de biliyordu. O halde İncil'in yazılması ve tedvin edilmesi halinde, Tevrat'ın başına gelenler, İncil'in de başına gelebilirdi.

İşte belki bu mülahazalar İncil'in yazılmasını engellemiş olabilir. Netice olarak, İncil, nazil olduğu zaman yazılmamış, Hz. İsa yazılı İncil bırakmamıştır.[25]

---

[22] Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, 1998, s.248; Osman Cilacı, Dinler Tarihi Ders Notları, Konya, 1988, s. 208.

[23] Şinasi Gündüz, A.g.e., s.58; Osman Cilacı, A.g.e., s. 227

[24] Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, Kelam, Konya, 1988, s. 298; Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 250.

[25] Ş. Gölcük, - S. Toprak, a.g.e., s. 299-300.

Hz. İsa'nın yazılı bir İncil bırakmadığı, Philo'nun M. 50 veya 54 yılında öldüğü, İncillerin en eskisi olarak kabul edilen Markos'un da M. 60 yılında yazıldığı neticesinden hareketle, Philo'nun İncil'lerden etkilendiği ve İncil'leri yorumladığı iddiası bir tarafa atılmış oluyor.

Hz. İsa'ya 30 yaşındayken peygamberlik verildiği, bu yıllarda ise M.Ö. 25-30'lu yıllarda doğan Philo 60 yaşında dîni bütün bir Yahudi ve yine bu Yahudi cemaatinin başkanlığını yapan bir insandı. Ama bir cemaatin reisliğini yapması, dîni bütün bir insan olması, başka dinlerden ve insanlardan etkilenmeyeceğini isbatlamaya yeterli değildir.

Philo'nun Hıristiyanlıktan etkilenmesi, onun, Hz. İsa'nın tebliğ ettiği sözleri işittiği veya havarilerle buluşup- konuşmuş olabileceği gözönünde bulundurularak az bir ihtimal de olsa düşünülebilir. Bütün prensiplerinden olmasa bile belki hak olan bazı prensiplerinden etkilenmiş de olabilir. Ancak bu cüzi plandaki etkilenme (ihtimal dahilinde de olsa) Philo'nu kendi dinlerinden gösterme veya Philo'nu etkilendiği prensiblerin sahibi olan dinden gösterme hak ve iddiasını doğurmaz.

Philo'nun Hıristiyanlıktan çok az da olsa etkilendiği ihtimalini belirtmek, onun bu dîni kabul ettiğini iddia etmek anlamına gelmemelidir. Kaldı ki Philo'nun Hıristiyanlıktan etkilenmesi bir tarafa, hiçbir zaman ve hiçbir biçimde etkilenmediği, bilakis Hz. İsa'dan sonra, Hıristiyanlığın şekillenmesinde, havarileri ve din mensuplarını etkilemiş olması ihtimali daha ağır basmaktadır.

Hz. İsa'dan sonra, Hıristiyanlığın şekillenmesinde, prensiplerinin gelişmesinde aslında Yahudi olan ama Hıristiyanlığın yayılmasını önlemeye güç yetiremeyeceği için görünüşte Hıristiyan olan Paulus etkili olmuştur. Gerçekte Hıristiyan olmamıştır. Gayesi yeni dîni bozmak ve yıkmaktır. Onun için de bir takım batıl inançları bu dîne ilave etmiş, böylece gayesine ulaşma yolları aramıştır. Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği, Allah'ın oğlu olduğu fikirlerini Hıristiyanlığa sokan Paulus'tur. Yine Paulus, kendi gibi Yahudi olan Philo'na karşı aşırı bir sevgi beslemiştir. Ancak Paulus, Philo kadar Helenizm'den etkilenmemiştir. Philo ile karşılaştırıldığında Paulus oldukça muhafazakar görünmekte-dir. [26]

Gerçekte Yahudi olan ama Hıristiyanlığı bozmak için bu dîni kabul etmiş görünen ve bu dine bir çok batıl inançları sokan Paulus gibi bütün bu faaliyetlerini de Yahudiliğin bekası için şuurlu olarak yapan bir insanın Philo'na karşı

[26] Osman Cilacı, Dinler Tarihi Ders Notları, s. 208; Şinasi Gündüz, Pavlos, Hristiyanlığın Mimarı, Ankara, 2001, s. 96.

aşırı sevgi beslemesi, Philo'nun Hıristiyanlığı kabul etmesinden veya bu dînin akaid ve ahkamının büyük etkisinde kalmış olmasından ileri gelemez. Olsa olsa Philo'nun da şuurlu olarak Yahudiliğini devam ettirmesinden dolayı olabilir.

Ayrıca, Philo, Hıristiyanlığı kabul etmek bir yana Yahudilikten hiç ayrılmamış ve tüm dünyanın bir gün Yahudiliği kabul edeceği inancını taşımış birisidir.

Philo'nun, hayatının bir safhasında Filistin topraklarına seyahat ederek "Eşkelon" adlı kasabada bir müddet kaldığı belirtilir. [27] Ancak, Philo'nun Filistine gitmediği ve Filistini görmediği bazı eserlerde belirtilir: Philo'nun yeryüzünde "ideal hayat" hakkında edindiği fikir, kendisini faziletli insanlardan kurulmuş, "farazi bir cemaat" düşünmeye sevketmiş ve bu toplumu hiç görmediği Filistine yerleştirmiştir. Philo, Yahudiliğin evrenselliğini, Aristoteles'ten aldığı politeos (vatandaş) kavramı ile felsefî bir zemine oturtur. Philo, bütün milletleri içine alacak bir evrensel devlet düşünmüş, ancak bu devlette her millet kendi geleneğini terkedecek ve yalnızca Yahudi şeriatına bağlı olacaktır. [28]

Renan, Philo'nun İsâ'nın varlığından haberdar olduğu halde, bilmez göründüğünü iddia etmektedir. [29] Yine, İsâ'nın çağdaşı olan yazarlardan hiçbirinin eserlerinde, ondan bahsetmemesi ilginç bir durum ortaya koymaktadır. [30]

Ancak, Philo'nun "Yeseanlar (Jassaeans)" başlıklı bir kitap yazdığını ve bu kitabında Maraen bataklığı civarında yaşayan bir grubun çeşitli özellikleri hakkında bilgi verdiğini, iddia eden Epiphanius, bu grubun Hristiyanlardan başkası olmadığını vurgulamaktadır. [31]

Philo, bir çok eser bırakmış, bu eserlerinde orijinal ve kendinden sonrakilere yeni ufuklar açacak, onları yönlendirecek şekilde fikirler bırakarak M. 50 yılında ölmüştür.

Philo'nun hayatı ile ilgili olarak ortaya konulan bu bilgi ve değerlendirmelerden sonra onun eserlerini ele almaya çalışacağız.

2- PHILO'NUN ESERLERİ

Philo, çeşitli konularda pek çok eser vermiştir. Bu eserlerini sezgileriyle, bir takım hitaplar, dualarla ve bir coşkunun etkisi altında yazmıştır.

---

[27] Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev. Bohur İsrail), Tarihi Felsefe, s. 155.
[28] Kürşat Demirci, Yahudilik ve Dînî Çoğulculuk, İstanbul, 2000, s. 51, 64.
[29] Ernest Renan, İsa'nın Hayatı, (Çev. Z. İhsan), İstanbul, 1992, s. 237.
[30] Şinasi Gündüz, Pavlos Hıristiyanlığın Mimarı, s. 137.
[31] Bkz. Şinasi Gündüz, A.g.e., s. 15.

Eserlerinin sayısı konusunda tam bir miktar olmamakla beraber, bugün elde mevcut olan eserlerinin 57 tane olduğu, bunlardan 50'sinin Yunanca, 7'sinin ise Ermeni diline tercüme edilmiş halde bulunduğu, Ermenice'ye tercüme edilmîş bu kitapların da Latince'ye tercüme edilmiş olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu eserlerinden başka, ötede beride bazı parçalar keşfedilmiş olup, ancak bunların kitap oluşturamayıp münferit halde saklandığına dair bilgiler mevcuttur. [32]

Ancak Philo'nun eserlerinin 48 denemeden ibaret olduğu da söylenmektedir.[33]

Philo'nun eserleri şunlardır:

1- Yaratılış Üzerine (On the Creation)

2- Mecazî Yorumlama, I (Allegorical Interpretation, I)

3- Mecazî Yorumlama, II (Allegorical Interpretation, II)

4- Mecazî Yorumlama, III (Allegorical Interpretation, III)

5- Melekler Üzerine (On the Cherubim)

6- Habil'in Doğumu ve Habil ve Kardeşi Kabil Tarafından Sunulan Kurbanlar Üzerine (On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and by His Brother Cain)

7- Kötünün İyiye Saldırma Alışkanlığı (That the Worse is Wont to Attack the Better)

8- Kabil'in Sonu ve Sürülüşü Üzerine (On the Posterity of Cain and His Exile)

9- Dev Varlıklar Üzerine (On the Giants)

10-Tanrı'nın Değişmezliği Üzerine (On the Unchangableness of God)

11-Çiftçilik Üzerine (On Husbandry)

12- Nuh'un Bir Marangoz Olarak Çalışması Üzerine (Concerning Noah's Work as a Planter)

13- Sarhoşluk Üzerine (On Drunkenness)

[32] Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe(Çev. Bohur İsrail), A.g.e., s. 155-156.
[33] David T. Runia, Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria, Aldershot, 1990, s. 185

14- Sakin Düşünceli- Ayık Olduğunda Nuh Tarafından Yapılan Dualar ve İlençler Üzerine (On the Prayers and Curses Uttered by Noah When He Became Sober)

15- Dillerin Karışıklığı-Düzensizliği Üzerine (On the Confusion of Tongues)

16- İbrahim'in Hicreti Üzerine (On the Migration of Abraham)

17- İlahi Olan Şeylerin Mirasçısı Kimdir? (Who is the Heir of Divine Things?)

18-Başlangıç- İlk Araştırmalarla Meşgul Olma Üzerine (On Mating with the Preliminary Studies)

19- Uçuş ve Buluş Üzerine (On Flight and Finding)

20- Adların Değişmesi Üzerine (On the Change of Names)

21- Rüyaların Tanrı Tarafından Gönderildiği Üzerine (On Dreams, That They are God-Sent)

22- İbrahim Üzerine (On Abraham)

23- Yûsûf Üzerine (On Joseph)

24- Mûsâ'nın Hayatı Üzerine, I (On the Life of Moses, I)

25- Mûsâ'nın Hayatı Üzerine, II (On the Life of Moses, II)

26- On Emir Üzerine (The Decalogue)

27- Özel Kanunlar, I (The Special Laws, I)

28- Özel Kanunlar, II (The Special Laws, II)

29- Özel Kanunlar, III (The Special Laws, III)

30- Özel Kanunlar, IV (The Special Laws, IV)

31- Erdemler Üzerine (On the Virtues)

32- Ödüllendirme ve Cezalandırma Üzerine (On Rewards and Punishments)

33- Her İyi İnsan Özgürdür (Every Good Man is Free)

34- Dalgın Düşüncelilerin veyaYalvaranların Hayatı Üzerine (On the Contemplative Life or Suppliants)

35- Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine (On the Eternity of the World)

36- Flaccus Aleyhinde (Against Flaccus)

37- Hipotetika- Varsayım- Kuram: Yahudileri Savunma (Hypothetica: Apology for the Jews)

38- İlahi Önbilgi-Takdir Üzerine I (On Providence: Fragment I)

39- İlahi Önbilgi-Takdir Üzerine II (On Providence: Fragment II)

40-Gaius'a Elçilik Üzerine:Erdemler Üzerine Denemenin İlk Kısmı (On the Embassy to Gaius: The First Part of the Treatise on Virtues)

41- Genesis Üzerine Sorular ve Cevaplar, I (Questions and Answers on Genesis, I)

42- Genesis Üzerine Sorular ve Cevaplar, II Questions and Answers on Genesis, II

43- Genesis Üzerine Sorular ve Cevaplar, III (Questions and Answers on Genesis, III) [34]

Eserlerinde konu ve muhteva olarak dînî, felsefî (varlık, bilgi, değerler), tarihi, hukuki ve biyografik alanları seçmiştir. Bu alanlardan bir kaçını bir tek eserde işlediği gibi, bir tek alanı işleyen eserler de ortaya koymuştur.

Hemen hemen bütün eserlerinin, hangi alanda olduğu, hangi konuyu işlediği isimlerinden rahatça anlaşılabilir.

"Her iyi Adam Özgürdür" isimli eseri, Sinagogda ve okulda verdiği derslerin bir kısmı ile bir Atinalı için kaleme alınmış bir eserdir. [35]

"Flaccus Aleyhinde" isimli eseri, İskenderiye'de hakimlik yapan Flaccus'u ve yaptığı istibdatları ortaya koymaya çalışan bir eserdir. Bu eserde yine Flaccus'u şikayet için gittiği Roma seyahatini ve Yahudiliği öven sözlerini yazmıştır.

Philo, "İshak'ın Hayatı" "Yakub'un Hayatı" "Hz. Mûsâ'nın Hayatı", "Hazreti İbrahim", "Hazreti Yusuf" isimli eserlerinde bu peygamberlerin biyografilerini ortaya koyar.

Philo'nun eserlerinin çoğu Eski Ahid'in tefsirlerinden ibarettir. Mukaddes metinleri asrının felsefesi ile uzlaştırmak için Alegorik Yöntem (İstiare-Mecaz)i kullanmıştır. Bu yorumlar, daha çok batınî (Ezoterik) bir mahiyet taşır. [36]

---

[34] Eserleri için bkz. Charles Duke Yong, The Works of Philo Judeaus, 1993, http://www.earlychristianwritings.com/yonge/preface.html 24.10.2003 11.58; Jules Martin, Philon, s. 4-19; Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev. Bohur İsrail), Tarih-i Felsefe, s. 156.

[35] Bkz. Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara, 1965, s. 154-155.

[36] Muhammed Baysar, el-Felsefetü'l-Yunâniyye, s. 154; Kürşat Demirci, Yahudilik ve Dînî Çoğulculuk, s. 30; S.H. Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, s. 122; Alfred Weber, Fels. Tarihi, (Çev.

Philo'nun eserleri birkaç grupta tasnif edilebilir:

1. Tarihî, Biyografik ve Apologetik Eserler
2. Kanun (Kutsal Kitap)'ın Anlamı- Açıklaması
3. Kanun (Kutsal Kitap)'ın Allegorik Yorumu
4. Yaratılış ve Çıkış Üzerine Sorular ve Cevaplar
5. Felsefî Denemeler [37]

Eserlerinin dili konusunda ise, Philo'nun İbrani dili bilmediği ve eserlerini Yunanca yazdığı ifade edilir. Ancak H. Abbas Atîtû, Onun eserlerini İbranice, fakat Yunanca üslubta yazdığını belirtmiştir. [38]

Philo'nun eserlerinden sonra onun felsefî yöntemi konusu üzerinde durmaya çalışacağız. Acaba o esrlerinde ve felsefesinde herhangi bir yöntem kullanmış mıdır? Eğer kullanmışsa bu yöntem nedir? Bu yöntemin Philo tarafından kullanılan ve geliştirilen özel bir durumu var mıdır? Bu yöntemi kullanırken ortaya koyduğu bazı örnekler nelerdir? soruları etrafında araştırmamızı sonuçlandırmaya çalışacağız.

3- PHILO'NUN FELSEFÎ YÖNTEMİ

Eserlerinde kullandığı metoda gelince; "alegorik" denilen bir metod takib ederek yazmıştır. Bu metod istiare yoluyla, ele aldığı konulara mecazi bir mana atfetmek, sembolik bir tarzda ortaya koyarak "batınî yorumlama" tekniğini ileri derecede kullanmaktır. Alegorik ve istiare metodunu Philo'dan daha önce Esseniler ve Kabalacılar kullanmıştır. Ancak bunlar, Tevrat'ın bir çok cümlelerini kendi felsefelerine uygun tarzda tevil etmişlerse de bu konuda pek fazla ileriye varamamışlardır. Philo'na gelince, o her kelimeyi, her cümleyi tevil etmiş ve onlardan pek tuhaf manalar çıkarmıştır. [39]

Philo, din koyucusunun asıl maksadının, ibarenin mecazi manası olduğuna kanaati tam olmakla beraber metnin aslına da hürmet ve riayet edilmesi taraftarı idi. O şöyle demiştir: "Her ne kadar Cumartesi günü, Allah Teâlâ'nın

---

H. Vehbi Eralp), İstabul-1938, s., 98; Rahmi Namdar, Felsefî Meslekler Vokabüleri, Afyon-1937, s. 4.

[37] Bkz. Samuel Sandmel, Philo of Alexandria- An Introduction-, s.29-81; David T. Runia, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria,* s. 191-192.

[38] Y. Kumeyr, A.g.e., s. 162; Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev. Bohur İsrail) Tarihi Felsefe, s. 155; H.A. Atîtû, A.g.e., s. 250.

[39] Jules Martin, Philon, s. 24; Zeki Özcan, Teolojik Hermenotik, İstanbul, 1998, s. 18-20; H.A. Atîtû, A.g.e., s. 251; Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe(Çev. B. İsrail), a.g.e., s. 156.

muazzam kudretini ve yaratılış eserine bahşedilen dinlenmeyi temsil ederse de, biz bunu bahane ederek bu mukaddes gün hakkındaki şer'i emre aykırı bir hareket ortaya koymamalıyız... Yine dînî merasim, Cenabı Hakk'ın kerimane vergisi olan kalbi meserretimizin remz ve timsalidir. Fakat bu böyle olduğu için, belirli vakitlerde yerine getirilmesi şer'an mecburi olan bu merasime katılmaktan geri durmamalıyız. Sünnet olmak nefsi emmarenin defedilmesi ve kovulması demektir. Ancak bu konuda şeri hükmü kaldıramayız." [40]

Philo, "metin cisme, mecazi mana ise ruha benzetilmelidir. Ruhun ikametgahı olduğu için bedene dikkat ve itina etmek lazım geldiği gibi, dînî hükümlerin metnine de hürmet ve riayet etmek icab eder" demiştir. [41]

Philo'nun buraya aldığımız sözlerinden anlaşıldığına göre; O, kelimelere ve konulara mecazi mana vermenin yanında, asıl metne riayetin de esas olduğunu ifade etmiştir. Sırf birini uygulamak ve savunup ortaya koymak uğruna diğerini ihmal etmemiştir. Belki, zamanına kadar gelen ve zamanındaki filozoflar içinde alegorik metodu kullanma, mecazi mana vererek batini yorumlama konusunda en uç noktaya kadar ilerlemiştir. Ama bunun yanında yorumlamasını yaptığı metni feda etmemiş, ona da sadık kalmak gerektiğini savunmuştur.

O, Cumartesi gününün gerçekte çalışılmaması gereken bir gün, mecazi manada ise Allah'ın kudretini ve yaratılış eserine bahşedilen dinlenmeyi temsil ettiğini belirtir. Ardından mecazi mana böyle diye Cumartesi günü için verilmiş olan şer'i emri yerine getirmenin de riayet edilmesi gereken bir gerçek olduğunu söyler.

Yine o, sünnet olmanın gerçekte kesilmesi gereken yerin kesilmesi, mecazi manada ise nefsi emmarenin def ve kovulması olduğunu belirtmiş, mecazi mana böyle olmasına rağmen sünnet olmanın gereği olan vazifeyi yerine getirmenin esas olduğunu, bu konudaki emrin kaldırılamayacağını ortaya koymuştur. [42]

Daha sonra Philo, metni cisme, mecazi manayı da ruha benzetmiş, aynen ruhun barındığı yer olan bedene dikkat edilmesinin lazım olduğu gibi dînî

[40] Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev., B. İsrail), a.g.e., s. 156.

[41] Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev. B. İsrail), a.g.e., s. 157.

[42] Bkz. Samuel Sandmel, Philo of Alexandria- An Introduction-, s. 26, Philo, sünnet konusuna yer verdiği ayrı bir eser yazmış, orada sünnetle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Bkz. Philo, The Special Laws I, http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book27.html 24.10.2003 16.05.Yong, bu esere, "On Circumcusion" (Sünnet Üzerine) başlığını vermiştir.

hükümlerin de içinde yer aldığı metinlere hürmet ve riayet edilmesinin lazım geldiğini ifade etmiştir.

Philo'nun bir filozofun olarak alegorik metoda başvurmasının özelliklerine göz atacak olursak bunların belli başlı iki özellik içerebileceği söylenebilir:

1- Düşüncenin bağımsızlığını, geleneğe saygı gösteriyormuş gibi korumak,

2- Kutsal kitaplarda yazılan şeylerin mecazlı, (simgeli, rumuzlu) ve kinayeli bir dille ifade edilmiş olduklarına inanmak. [43]

Diğer yandan, dînî kitapların muhteviyatını tevil ve tefsir etmek ihtiyacı, beşer zekasının terakki ve inkişafı neticesi olarak Allah'a, insani bir mahiyet atfolunmamasındandır. Philo, "yaratılış alemi"nden bahsederken şöyle demektedir: "Dünyanın 6 günde yahut başka bir zaman aralığında yaratıldığına inanmak safca bir tutumdur.. Hz. Mûsâ'nın bahsettiği 6 gün, Cenab-ı Hakk'ın Dünyayı vücuda getirmek için zamana ihtiyacı bulunmuş olduğuna delalet etmez. Zira O, aynı zamanda fikrini ve işini ortaya koymuştur. 6 gün, ancak mevcudatın oluşumunu ifade için kullanılmış bir tabirdir. Binaenaleyh "Allah 6. günde eserini tamamlamıştır." cümlesini okuyunca Hz. Mûsâ'nın bir gün sayısını düşündüğünü zannetmemeliyiz. O ancak kâmil sayı olan 6'yı murad etmiştir." [44]

Philo, burada metne sadık kalınacak diye de saflık yapılmaması gerektiğini, mesela dünyanın yaratılması konusunda 6 sayısının, insanların bildiği manada gün sayısı olmadığını, bu sayının kâmil bir sayı olduğunun anlaşılması gerektiğini savunmuştur.

Tevrat'ı sembolik bir tarzda açıklarken, felsefeyi, Allah'ın emrine vererek onu-bilhassa Platon felsefesini-kendi imanının izahında hizmetçi olarak kullanmaya çalışmıştır. [45] Kısaca, Philo'nun eserlerinde yaptığı en önemli şey, Tevrat'ı Platon felsefesi bakımından yorumlamak, ve Platon felsefesi ile Yahudi dînini uzlaştırmaktır.

---

[43] Bkz. Hans Lewy, "Philo: Selections, Introduction", Three Jewish Philosophers, (ed. Hans Lewy, Alexander Altman, Isaak Heinemann), New York, 1973, s. 11-12.

[44] Philo, On Creation, III/ 13-15, http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book1.html 24.10.2003 12.04; Philo,On Abraham, V/28,http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html 24.10.2003 16.02;Bohur İsrail, "Filon", M. L'abbé Barbe, (Çev., Bohur İsrail), Tarih-i Felsefe, s. 157.

[45] . David T. Runia, "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew", Studia Philonica Annual 7, s. 155; Mehmed Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, s. 36, 37, 46, 179; Y. Kumeyr, A.g.e., s. 162.

Philo, Platon felsefesi ile Yahudi dînini uzlaştırırken yine de esas olarak Tevrat'ı almıştır. Yani, bu tutumu bir yönde Yunan felsefesini Tevrat'a göre anlayış ve anlatış olarak anlaşılabilir. [46]

Daha önce belirttiğimiz gibi, Philo'nun Hristiyanlığı kabul ettiğini iddia edenler olduğu gibi onun eserlerinin "İncil'in yorumlaması" olduğunu belirten görüşler de olabilmektedir. Mesela bir eserde, bir tarafta, Philo'nun "eserlerinde Hristiyanlığı ilgilendiren herhangi bir konuya dair uzaktan ya da yakından hiç bir bilgi verilmediği belirtilirken, bir başta tarafta O'nun "eserlerinin İncil'in uzun bir yorumlamasından ibaret olduğunu" ifade eden bilgi mevcuttur. [47] Ancak bunun daha önce söylediğimiz gibi baskı hatası olma veya dalgınlıktan kaynaklanma ihtimali yüksektir. Yahut bu durum "Bible" sözcüğünün "Kutsal Kitap" yerine "İncil" olarak çevrilmesi sonucu olmuş olabilir.

Philo, alegorik metodu kullanmanın gerekli olduğunu savunmuş, alegorik yönteme başvurulmassa kutsal kitabın görünüşteki anlamının, bilgisizleri ahlaksızlığa ve doğru olmayan şeylere inandırabileceğini belirtmiştir.

Metinler aklın almıyacağı ve efsanevi olduğu takdirde alegorik metod iyice önem kazanır. Philo, İbrahim kıssasında, Sarâ, Hacer, İsmail... vb.lerinin serüvenlerini, hep hakikat felsefesini arama işleriyle yorumlar. Onların tarihi kişiler oluşunu reddeder. [48]

Philo'nun eserlerini, beslendiği kaynaklar yönünden ikiye ayırmak mümkündür:

1- Eski Yunan sistemlerinden yararlanmış olduklarıdır, ki bunlar, dînîn ahlaksal prensipleriyle uzlaşabilirler. Mesela, Phythagoras (580-500), Aristoteles, Zenon (490-430) ve Platon'un düşünceleri bu türdendir.

2- Doğu düşünce ve inançlarından etkilenip yazdığı eserler ki bunlar, coşkulu bir panteizmi ve coşkun bir mistisizmi oluştururlar.

Philo, eserlerinde Platon'un yanında, adlarından bahsettiği filozoflar Antisthenes(435-370), Phythagoras, Aristoteles, Zenon, Anaxagoras(500-428), Epiküros, Herakleitos (544-483) ve Arkesilaos(315-241)'tur. Ayrıca Platon'un Timeaus diyaloğundan çok bahsetmiştir. [49]

---

[46] Muhammed Baysar, el-Felsefetü'l-Yunaniyye, s. 154; Mustafa Namık, Küçük Felsefe Tarihi, İstanbul, 1933, s. 42; Macit Gökberg, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1961, s. 145.

[47] Bkz. C.S. Ongun, "Filon", Filozoflar Ansiklopedisi, İstanbul, 1958., c. 3, s. 564-565.

[48] Samuel Sandmel, Philo of Alexandria- An Introduction-, s. 19,25; David Winston,"Philo Judeaus" Encyclopedia of Religion, c. 11 s.289; H.A. Atîtû, A.g.e., s. 252.

[49] Jules Martin, Philon, s. 42.

Philo, herşeyden önce bir din filozofudur. Kendinden önceki filozoflar, bilhassa Platon ve onların görüşleriyle, inandığı dînîn kitabı olan Tevrat'ın metinlerini uzlaştırmak, birbirine yaklaştırmak, sonunda bunların birbirine zıt şeyler olmadıklarını, birbirleriyle uzlaştıklarını ortaya koymaktır. Bunu yapmaya çalışırken de alegorik (mecaz) metodu kullanmış, bu metodu kullanma konusunda kendinden öncekileri geçmiş, zirveye çıkmıştır. Ancak bu metod sübjektifliğe yer verdiği için, Philo da felsefesini gerçekleştirmeye çalışırken sübjektiflikten kurtulamamıştır.

O, din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarında dînî esas alma gayreti içine de girmiştir,. Zaten o, kendinden önceki filozofların da Tevrat'tan etkilendiklerini ve fikirlerini bu etkilenme sonucu ortaya koyduklarını iddia ediyordu. Yine Yunanlıların doğruyu biraz olsun bulabilmelerini Tevrat'ı incelemiş olmalarına dayandırıyordu. Ona göre, Herakleitos, Zıtlık teorisini bu kitaptan aldığı gibi Sokrates, ahlakını hahamların ahlakından, Solon, düşüncelerini "beş sefer"den almış, Zenon da Yakup ve İlyas'ın tarihinden yararlanmıştır.

Ona göre felsefe, yetkin bir bilimdir. Felsefe yapmak tüm çabalarını Tanrı'ya ve Tanrı'nın hayaline yükselmeye hasretmek demektir. Felsefe, Tanrı'yı temaşadan başka bir şey değildir.

O, "Aklın, faziletlerin kraliçesi olan imana itaat etmesi gerektiği"ni söylemiştir. Bu itibarla bilimlere yokluğu göstermek için, felsefeye ise kutsal kitaplara hizmet etmek için yaklaşır. Bundan dolayı, Skolastiğin kurucusu olarak kabul edilir.

Din ile felsefe arasında bir diyalog kurma teşebbüsünü ilk defa Philo ortaya koymuştur. Philo, felsefe ile vahye dayalı din arasında bir denge kurmak için şuurlu bir gayret içine girmektedir. [50] Her ne kadar Philo'dan önce bu teşebbüse başvuranlar olmuş ise de (Mesela; Aristobulus gibi), Philo, bu konuda zirveye çıkan ilk filozoftur.

---

[50] Macit Gökberg, Felsefenin Evrimi, İstanbul, 1979, s. 70, Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul,1994, s. 23; Hüsamettin Erdem, Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti, Konya, 1997, s. 167, 222; C. Sadık Yaran, "Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Felsefe-Din İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Farklı Yolu", Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Samsun, 1997, s. 31.

A NON-TRINITARIAN PROTESTANT SECT CHRISTADELPHIANS

Yrd. Doç. Dr. Hidayet IŞIK[*]

Özet

Christadelphians, John Thomas (1805-1871) tarafından 1848'de Amerika Birleşik Devletlerinde kurulan bir protestan mezhebidir. "Christadelphians" kelimesi "İsa'da kardeş olanlar" anlamına gelmektedir. Mezhebin en önemli özelliği Tanrı'nın birliği inancına şiddetli vurguda bulunarak Teslis inancını reddetmesidir. Mezhep mensupları, İsa'nın "Tanrının Oğlu" olduğunu söylemekte, fakat "Oğul Tanrı" olduğu şeklindeki ortodoks Hıristiyan inancına karşı çıkmakta ve Kutsal Ruh'un ise tam anlamıyla "Tanrının gücü" olduğuna inanmaktadırlar. Christadelphian öğreti, öldükten sonra dirilme inancını kabul etmemekte; Şeytan'ın olağanüstü güçlerle donatılmış bir varlık değil, yalnızca kötülüğün simgesi olduğunu söylemektedir. En önemli dini pratikleri vaftiz ve belirli periyotlarla Kutsal Kitab'ın okunmasıdır. Eski ve Yeni Ahid'i yegane otorite kabul eden mezhep, kilise yönetiminde ruhban hiyerarşisine yer vermez, kiliselerin kendi kendilerini yönetmeleri gerektiğini söyler. Christadelphian öğretiye inananlar, İsa Mesih'in ikinci gelişini ve Tanrı'nın krallığını kurmasını heyecanla beklemektedirler. Amerika, İngiltere, Afrika, Avustralya ve dünyanın diğer birçok yerinde mensupları bulunmaktadır.

---

[*] Assistant Professor Dr. in the History of Religions at Faculty of Divinity of Selcuk University. (In the meantime, I am really grateful to Mr. Mahmut ASLAN, an English lecturer at Selcuk University, for his contribution in proofreading the article. H.IŞIK)

INTRODUCTION

There are many -big or small- religious sects, denominations, movements or groups in Christianity, especially in Protestantism like in the other world religions because Protestantism doesn't have any clergy and ecclesiastic hierarcy. At the same time, there is no a personal authority over the Protestant Church just as in the Catholic Church or partly Orthodox Church. The sole authority in Protestantism is the Bible, Holy Scripture. All of the Christians who know Christianity and the Bible can understand and interpret the sacred books.

Thus, the Bible has been being read and interpreted, so far, by the participants and the members in different methods and ways for a long period of time from the era of Luther and the other Protestant leaders.

In conclusion, various Protestant sects and religious groups have emerged. One of them is "Bible Believing People" called "Christadelphians". In this short article we will attempt to introduce this small non-trinitarian protestant denomination by explaining it briefly.

I. DEFINITION

The Christadelphians are a small Protestant denomination and a body of "Bible Believing People" founded by John Thomas (1805-1871), an English physician, in 1848 in the United States.[1] The Christadelphians are a world-wide community of Bible students whose fellowship is based on a common understanding of the Holy Scriptures and whose aim is to live by faith in Jesus Christ and by waiting for the Second Coming of Jesus Christ onto the earth.[2] They might best be described as a Conservative Christian movement which differs from conventional denominations in their beliefs concerning the nature of God, Jesus Christ, the Holy Sprit and Satan.[3]

---

[1] John Bowker (Ed.), "Christadelphians", The Oxford Dictionary of World Religions, 1977, P.215, E.Royston Pike, "Christadelphians",Encyclopaedia of Religion and Religions, London 1951, p.93-94; S.G.F. Brandon, "Christadelphians", Dictionary of Comparative Religion, Great Britain 1970, p.195; Rosemary Goring (Ed.), "Christadelphians", Dictionary of Beliefs and Religions, Great Britain 1995, p.98; David Woodard, Our Separated Brethren, London 1968, p.155

[2] *Christadelphians-Our Faith and Belief,* http://www.meta-religion.com/New religious groups/Articles/christadelphians faith and beliefs.htm, 04.01.2003; *What Christadelphians Believe,* http:www.christadelphian.org.uk/wcb/, 04.01.2003

[3] *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

II. NAME

The name "Christadelphians" comes from two Greek words "Christos" (Christ) and "adelphois" (brothers and sisters) and means "Brethren in Christ".[4] "Christadelphians" (Brethren in Christ) as a scriptural term is found in New Testament in Colossians.[5] After that John Thomas had separated from the denomination called "The Disciples of Christ" with many of the members following him because of disagreement with this denomination, he drew off his own followers under their original name, "The Royal Association of Believers in New York".[6]

And then, Thomas initially called his followers the "Brethren in Christ". Thomas gave them the name "Christadelphians" in 1864, meaning "Brethren in Christ". So, the name of Christadelphians was generally adopted in about 1864.[7]

After John Thomas death, owing to his name, the followers of Thomas called themselves "Thomasites".[8] During the Civil War in the United States, untill they organized to preserve their inner peace against the war, they were mentioned as Thomasites. Later on, they returned to their original names Christadelphians.[9]

The name "Christadelphians" was Thomas' substitute for "Christian" which he rejected to use, teaching that the beliefs and religious development which it connoted constituted an apostasy.[10] The members of the sect prefer the name to any other, as they hold that "Christian" nowadays means something very different from what it did in Apostolic times. They claim to be

---

[4] Fred Pearce, *Who are the Christadelphians",* Birmingham, n.d., p.2; Pike, *"Christadelphians",*p.93; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/crst.html, 04.01.2003;*Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

[5] "To the saints and faithful 'brethren in Christ' who are in Colosse". Colossians 1:2

[6] *The Christadelphians,* http://www.macgregorministries.org/cult groups/christadelphians.html, 04.01.2003

[7] Pike, "*Christadelphians",* p.94; *Christadelphianism ,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[8]D.Woodard, Our Separated Brethren, p.155; F.L.Cross (Ed.), "Christadelphians", The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1989, p.278

[9] R. Goring (Ed.), *"Christadelphians",* p.98

[10] F.L. Cross, (Ed.), *"Christadelphians",* p.278

Christ's brethren, and not a new sect but a revival of the primitive mode.[11] It has been used to distinguish the community for more than 150 years.[12]

III. HISTORY

A. Founder

The denomination was founded by physician John Thomas, On April 12, 1805. Thomas was born from John Thomas and Jane White in Hoxton Square, London. As the son of a Nonconformist minister in an independent church, John Thomas grew up in a household filled with religion and was raised in a Congregational Church. While the family resided in Chorely, England, Thomas began his studies in medicine with the aid of a local surgeon. His medical studies continued later at St.Thomas Hospital when he moved to London, and began writing articles on the subject of anatomy.[13]

Thomas immigrated to the United States in 1832 with his father, who had associated with the Baptists. He set sail on the Marquis of Wellesley from St.Catherine, Dorchester, on May 1, 1832. He would spend eight weeks at sea, preforming the duties of the ship's surgeon. During the trip on the ship he went throught several terrible storms that threatened their life. The ship ran aground off the coast of Sable Island. Thomas promised God that if he were spared, he would then devote his life to the study of religion. He made it to America and kept his promise. The ship arrived safely in New York and Thomas settled in Brooklyn and then traveled on to his final destination in Cincinnati, Ohio.[14]

Here, he associated himself with the Campbellite group who were founded by Alexander Campbell and then known as the Disciples of Christ. In October 1832 he joined the movement and was rebaptized in the Miami Canal.[15] Campbell the leader of Campbellites claimed at that time that Jesus Christ would return to earth in 1866. Thomas believed Campbell and also

[11] Pike, "Christadelphians", p.94

[12] F.Pearce, Who are the Christadelphians", p.2

[13] Pike, "*Christadelphians",* p.94; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[14] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003; *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; M.George Roberts- William W. Sweet, *"Christadelphians (Brothers of Christ)", An Encyclopedia of Religion,* Ed.V.Ferm, Patterson New Jersey 1959, p.159

[15] Pike, "*Christadelphians",* p.94; Roberts- Sweet, *"Christadelphians",* p.159; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003; *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

taught that the date of 1866 was significant. When the American Civil War began, Thomas along with others believed that the war was the beginning of the Bible "Battle of the Armageddon".[16]

Thomas joined the ranks of Campbellite itinerant evangelists, and traveled across the eastern United States spreading the word of God. So, he made several preaching tours in America and in the British Island. He eventually settled down in Philadelphia for a short period as a preacher. It was here, on January 1, 1834 that he married his wife, Ellen Hunt.[17]

In 1834, along with his preaching, Thomas became a writer and the editor for the "Apostalic Advocate", which first appeared in May, 1834. This is where he really began to spread his teachings. As with many of this time he was interested in prophecy and devoted his efforts to understanding prophecy. Thomas was on a search to discover the true meaning of the doctrines of the Bible.[18]

Differences between Aleksander Campbell and Jon Thomas eventually arose. Thomas believed in rebaptism, and the necessity that candidates demonstrate their knowledge of the Bible before baptism. He also believed that "true believers" would be resurrected at Christ's Second Advent. John Thomas was "disfellowshipped" in 1837 as a result of his alternative education.[19] He left the "Disciples of Christ" with many of the Campbellite group following him. Thomas initially called his followers the "Brethren of Christ". Thomas inaugurated his "church" in 1838, although some claim the date of 1844.[20] However, the date of 1844 was generally accepted by many scholars as the foundation year of the sect.

In 1839, Thomas moved to Illinois and in 1842, he became editor of a magazine called "The Investigator". Thomas later moved again and became a practising physician in Richmond Virginia where he began "the herald of the future age".[21] In 1843, Thomas was introduced to William Miller, the leader of

---

[16] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[17] Pike, "*Christadelphians",* p.94; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[18] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[19] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003; Roberts-Sweet, *"Christadelphians",* p.159

[20] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[21] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

the Millerites. Miller predicted the Second Advent of Christ would occur in 1843 or 1844, and at this time the millenial age would commence. Thomas incorporated the doctrines of the Second Advent of Christ and its close arrival into his prominent teachings. In 1846, when Thomas traveled to New York City and began a series of lectures, he based his speeches on thirty doctrinal points which would later become part of his book "Elpis Israel".[22] John Thomas was rebaptized in 1847, and then he returned to England to speak on his new denomination and to establish a community of followers there. While he was in England, he wrote the book called "Elpis Israel" which means "Hope of Israel". It is detailed work of his beliefs diccussing creation, sin, death, God's law, immortality and the coming Divine Kingdom etc.[23]

He then returned to America and moved his home base from Richmond to New York. Thomas' followers here became known as "The Royal Association of Believers". This community was the first group of Thomas' followers to become independent of any existent congregation. The term "Ecclesia" was used to describe them, instead of "church". In 1861, the Civil War broke out, and Thomas traveled to the South. During the war, Thomas worked on "Eureka" which means "I found It", three volumes explaining Thomas' interpretation of the New Testament Apocalypse. The second volume predicted that Christ would return sometime between 1864 and 1868. During this time, Robert Roberts emerged as the unofficial leader of the communities of followers in Great Britain.[24] In 1862, Thomas returned to England again, his book "Elpis Israel" birthed congregations that followed his teaching.[25] In 1864, the term "Christadelphians" was born. Thomas gave his participants this name and the name of "Christadelphians" became popular in England.[26] He returned to America again.[27]

---

[22] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[23] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[24] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[25] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[26] Pike, "*Christadelphians",* p.94; *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. e-du/nrms/crst.html, 04.01.2003

[27] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

On May 5, 1868, Thomas returned again to England where he had greater success attracting followers. Birmingham became the center of the Chiristadelphians in Great Britain, and the followers in this city were known as the Central Fellowship. Before Thomas' death, he made one final tour of the Christadelphian congregations in the United States. He died on March 5, 1871 in Jersey City, and was buried in Brooklyn, N.Y.[28]

B. After Founder

The survival of the Christadelphians after the death of John Thomas, was successful because of the efforts of Robert Roberts. Roberts was only nine years old when he, for the first time, heard Thomas speak, and was fourteen when he was baptized and joined the Christadelphians in Scotland. Roberts spent his life preaching and spreading the beliefs of Christadelphians. Roberts is best known for starting the practice of "fraternal gatherings," or lecture series, the first of which took place in Birmingham, in 1872. This idea quickly spread to North America, as well. The Christadelphians were not destined to remain intact; however, controversies arose which eventually led divisions among the Christadelphians.[29] Christadelphians are divided into two camps on the question of whether all, or only the faithful, will be resurrected at the last day.[30]

In the 1890's controversy began between R.Roberts and J.J. Andrew on the same issue of "resurrectional responsibility." This split the church into two factions called Amended and Unamended. The majority accepted Robert's position.[31]

The Unamended group believe that only the deceased who are "in Christ" will be raised from the dead and have eternal life; the rest will simply remain dead, as unconscious beings. The Amended group believe that all who are responsible will be raised from the dead at the time of the Final Judgment. Those who are not responsible (that is have had no exposure to the Gospel) will not be raised. The righteous will be judged according to their works,

---

[28] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[29] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[30] Bowker (Ed.), *"Christadelphians",* p.215

[31] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

rewarded appropriately, and live forever. The wicked will be annihilated, and cease to exist.[32]

Before the split, the entire denomination agreed that Jesus was of fallen human flesh, not "pure flesh" or "clean flesh" or "free life." However, since then, some of the Amended group have adopted the belief that Jesus was born pure. This concept has altered their views of the sacrifice of Christ and the atonement. Neither group believes in a Hell where the unsaved will be tormented forever. This difference of belief led to a schism in the movement within North America. In the rest of the world, Christadelphians follow the Amended belief system.[33]

C. Today

Today, Christadelphian communities have been established in many countries all over the world. Presently, England has the largest number of Christadelphians in the world and Birmingham is the center of the Chiristadelphian movement in Great Britain.[34]

Until 1959, there were 134 Christadelphian societies and 3352 members in 24 states.[35] There are currently about 90 Unamended and 80 Amended congregations in the United States.[36] Christadelphians can be found in over 130 countries around the world today. Worldwide, in 1998, two groups had some 850 congregations located in countries throughout Africa, Australia, New Zealand, North America, South East Asia and Europe.[37] There are about 6.500 members in United States and 50.000 members worldwide.[38]

These statistical informations were derived from various sources, because the Christadelphian publishes no statistics as to its membership.[39]

---

[32] *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

[33] *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

[34] *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[35] Roberts - Sweet, "Christadelphians (Brothers of Christ)", p.159

[36] *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

[37] *Christadelphians,* http://www.religiousmovements. lib. virginia. edu/nrms/crst.html, 04.01.2003; *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

[38] *Christadelphians,* www.encyclopedia.com/html/C/Christad.asp, 04.01.2003

[39] Cross, (Ed.), *"Christadelphians",* p.278; *Christadelphianism,* http://www.letusreason.org/ Cults 19. htm, 04.01.2003

IV. BELIEFS

A. Fundamental Beliefs

Christadelphians share many core beliefs with most other conservative Christian denominations: Inerrancy (Freedom from error) of the book of the Bible, as they were originally written; the Bible as the source of all religious knowledge; the Virgin birth, crucifixion and resurrection of Jesus Christ; Salvation through belief and acceptance of Christ as savior. However, they differ noticeably in their belief in nature of God, Christ, Holy Spirit and Satan.[40]

Fundemantal to their faith is the principle that what Christ and his apostles taught in the first century was truth, and it is still the truth today. The Holy Scriptures, both Old and New Testaments, are their sole authority.[41] This group, premillenial in belief, called for a restoration of primitive Christianity, and held that the Holy Spirit was not a person, but an outreaching of God's power in man.[42] They accept Bible as infallible revelation, reject doctrin of Trinity, and the accept return of Christ to establish theocracy for a thousand year. They teach Baptism by immersion only.[43]

Christadelphians claimed to return to the beliefs and practices of the earliest disciples. Christadelphian doctrines include the acceptance of the Bible as inspired and infallible, and the interpretation of Hebrew prophecy and, the Book of Revelation in terms of current and future events. The doctrine of the Trinity is rejected. The core of the Gospel -and naturally of Christian doctrine- is millennialism, and specifically the belief in the return of Jesus Christ in power and great glory to set up a visible worldwide theocracy beginning at Jerusalem, and assurance of this is held to be necessary to salvation.[44]

Eventually, the fundemental Christadelphian beliefs briefly are:[45]

1. The Bible is God's word and the only message from Him. It is without error, except for copying and translation error.[46]

---

[40] *The Christadelphians,* http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

[41] Pearce, Fred, *Who are the Christadelphians",* Birmingham, n.d., p.1

[42] Roberts - Sweet, "Christadelphians (Brothers of Christ)", p.159

[43] Brandon, "Christadelphians", p.190

[44] Cross (Ed.), *"Christadelphians",* p.278; R. Goring (Ed.), *"Christadelphians",* p.98; D.Woodard, *Our Separated Brethren,* p.155; J. Bowker, (Ed.), *"Christadelphians",* p.215

[45] *Christadelphians-Bible Beieving People,* http://www.christadelphian.org.uk/, 04.01.2003; *What Christadelphians Believe,* http:www.christadelphian.org.uk/wcb/, 04.01.2003

2. There is only one God the Father. The Holy Spirit is God's power.[47]

3. Jesus is the Son of God, but not God the Son, and a human being, through his mother Mary.[48]

4. Man is mortal, having no existence when dead.[49]

5. By living a sinless life, ending with his sacrificial death by crucifixion, Jesus has opened the way of salvation from death.[50]

6. Belief and baptism are essential steps to salvation.[51]

7. God raised Jesus from death. Jesus is currently in Heaven, on God's right hand. He will one day return.[52]

8. When Jesus returns, he will raise his "sleeping followers" from death and grant immortality to the faithful who have tried to live by God's precepts.[53]

9. His followers will help him to rule, bringing justice, rightousness and peace to the whole world-the Kingdom of God.[54]

B. Bible

They accept that the Bible is the inspired word of God given by Him to the benefit of mankind. So, the Bible is God's only revealed message and guide to mankind, given to bring responsive individuals to the obedience of faith. It has no mistakes or errors, and that such errors as have since crept in are due to transcription or translation. The Bible is the only source and authority, and they teach that it should be read prayerfully and with care at every opportunity.[55]

The Bible is not one book, but a collection of 66 books. It begins with the five books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy. More books of history follow. Some beautiful books of poetryland then prophecy conclude the first section of the Bible, known as the

46 2 Timoty 3:16; Hebrews 1:1;
47 John 17:3; Luke 1:35; Deuteronomy 6:4
48 Luke 1:30-31; John 3:18
49 Psalm 6:5; Isaiah 38:18; Acts 2:29,34
50 Hebrews 4:15; 1 Corinthians 5:7, 15:20-23; Galatians 3:27-29
51 Mark 16:16
52 Acts 1:11, 10:40; Romans 8:34;
53 1 Corinthians 15:20-22
54 1 Corinthians 15:23-26
55 *The Bible,* http://www.christadelphian.org.uk/wcb/thebible.html, 04.01.2003; *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

"Old Testament". The New Testament begins with four books, Matthew, Mark, Luke and John which give four different biographies of Jesus Christ. The fifth book of the New Testament is "The Acts of the Apostles". The next 21 books are letters which were written by the Apostles about Christ's teaching. The final book of the New Testament is "Revelation", the only book of prophecy in the New Testament.[56]

C. Trinity

Christadelphians are non-Trinitarians much like Unitarians. The doctrines of Trinity and of the pre-existence of Christ are both rejected. Christ is not God and neither is the Holy Spirit.[57] They says that in popular Christianity the doctrine of the Trinity arose 300 years after the ascension of Jesus as a result of disputes within the Church. The creeds expressing the Trinity were decisions of Catholic Church Councils in the 4th and 5th centuries.[58]

The idea of the Trinity is not found in the Bible. Far from being part of the same being. God and Christ are quite separate. Christ is a mediator according the following verse, 1 Timothy 2:5.[59] For Christ to mediate between God and men he must be separate from God. 1 Corinthians 8:6[60] also speaks plainly of God and Christ as separate. If God the Father and Christ were part of the one being, why would these words have been written? If they were part of the Trinity, why is there no reference to the Holy Spirit here? The only reasonable answer is that God the Father is a totally separate being from Christ.[61]

There are two passages in the New Testament that are used to prove the Trinity, John 1:18[62] and Luke1:35.[63] In reality, both of these show that the Trinity does no exist. John 1:18 states that "No one has seen God at any ti-

[56] *The Bible,* http://www.christadelphian.org.uk/wcb/thebible.html, 04.01.2003
[57] J.Bowker (Ed.), *"Christadelphians",* p.215
[58] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.8
[59] "For there is one God and one Mediator between God and men, the Man Christ Jesus".
[60] "Yet for us there is one God, the Father, ...and one LordJesus Christ".
[61] *The Trinity,* http://www.christadelphian.org.uk/wcb/notrinit.html, 04.01.2003
[62] "No one has seen God at any time. The only begetton Son, who is in the bosom of the Father, He has declared Him".
[63] "And the angel answered and said to her, 'The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Highest will overshadow you; therefore, also, that Holy One who is to be born will be called the Son of God' ".

me", it does not say ""No one has seen God the Father". Therefore Chirist can not be God, or any part of God. Luke 1:35 does not speak of the Trinity. Then, it would seem that the Holy Spirit is the Father of Christ. The more logical interpretation of this passage is that the Holy Spirit is simply the power of God, not the third person of the Trinity.[64]

a. God

According to the Christadelphian teaching there is only one God. The Old Testament says: "Hear, O Israel, The Lord our God is one God".[65] God is creator of everything. In Acts Paul says "God who made the heaven, the earth, the sea, and all things that are in them".[66] The full story of the creation is in Genesis 1-2.

The commonest description of the nature of God in the Bible[67] is "everlasting". God describes Himself in the Bible[68] as a God "full of compassion and gracious, slow to anger and plenteous in mercy ...forgiving iniquity, transgression and sin".[69] The most explicit description in the New Testament that are from the Apostle Paul[70] is "eternal".[71]

This one God, the everlasting, eternal and creator of the heavens and earth, is not just an impersonal Power. He is a Personality, with a character of His own. He has a definite moral character, in which mercy, longsuffering (slow to anger), goodness and forgiveness play a great part, but always consistent with His "truth". This portrait of God expresses His "goodness" and also His "glory" of character. God in His nature and character is quite different from man. So, God is "holy" that means He is "set apart" from mankind.[72]

God is called "Father" in Christadelphian teaching. Because in Old Testament times God Had already revealed Himself as a "Father". "Israel is my son, my firstborn"[73] was His declaration to Pharaoh in Egypt. In the New Testament the supreme manifestation of God as Father is in the person of His

---

[64] *The Trinity,* http://www.christadelphian.org.uk/wcb/notrinit.html, 04.01.2003
[65] Deuteronomy 6:4
[66] *The Acts of the Apostles* 14:15
[67] See, Psalm 90:2; Isaiah 40:28; Jeremiah 10:10;
[68] Exodus 34:6-7
[69] Fred Pearce, *Getting to Know God,*Birmingham, n.d., p.2,4
[70] 1 Timothy 1:17, 6:16
[71] F. Pearce, *Getting to Know God,* p.3
[72] F. Pearce, *Getting to Know God,* p.8
[73] Exodus 4:22

beloved Son. Jesus constantly refers to God as "my Father"[74] and addresses the disciples as "Father in Heaven".[75]

b. Jesus Christ

Christadelphians believe that Jesus Christ is the Son of God, but certainly not God the Son, and a human being, through his mother Mary by power of the Holy Spirit,[76] like as mentioned in the Bible.[77] God is one, there can only be one true God. God is immortal, and cannot die. Jesus died. They reject the doctrine of the Son of God was Co-eternal with the father. Jesus was not exist in any form before he was born of Mary.[78] The idea of the "pre-existent" Jesus as "God the Son" in heaven changes the vital experience of Jesus as the independent, responsible Son of man who was also Son of God, and so takes away the true significance of his life and his death as the atonement for sin, achieved once for all.[79] The Gospel of Luke describes how Jesus was born of the young Israilite woman, Mary of Nazareth, by the power of the Holy Spirit and how he died on the cross. So Jesus was born Son of man through his mother, but he was also the Son of God, because he had no human father and God was literally his Father.[80]

Jesus was "without sin" and became in his death on the cross the ultimate sacrifice for sin. He lived a sinless life even up to his death by crucifixion. Some sources writes that Jesus had a sinful nature and needed salvation, he saved himself in order to save us.[81] Bible teaches that man is mortal and sinful due to the sin of Adam and Eve, and due to the nature who

[74] "All things have been delivered to Me by my Father, and no one knows the Son except the Father". Matthew 11:27

[75] " Our Father in Heaven, hallewed be your name". Matthew 6:9

[76] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.8; *Christadelphians-Our Faith and Belief,* http://www.meta-religion.com/New religious groups / Articles/christadelphians faith and beliefs.htm, 04.01.2003

[77] Luke 1:30,31,35; John 3:18

[78] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.7; *Christadelphianism ,* http://www.letusreason. org/ Cults19.htm, 04.01.2003

[79] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.7

[80] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.7; Peter Watkins, *The Cross of Christ,* Birmingham, n.d., p.11

[81] *Christadelphianism ,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

inherited from them.[82] Man became mortal through the Fall, and will become immortal by belief in Jesus Christ's saving power.[83]

How could the death of Jesus means "saving from sin"? The answer to this question lies in the life and death and character of Jesus. It is clear from the New Testament that Jesus' nature was exactly like ours. The Letter to the Hebrews[84] tells us that he was, like us, made of "flesh and blood". But that means he must have shared our experience in all its aspects. This is just what the Letter to Hebrews[85] goes on to say: "He himself suffered, being templed...He was in all points templed like as we are, yet without sin".[86] At the very time that man was doing his worst for God by murdering His Son, God was doing His best for man by using the death of His Son as a means of bringing wonderfull blessings to the human race. Two quotations here remind us what the first of these blessings was: "Christ died for our sins according to the scriptures".[87] "But now, once at the end of the ages, He has appeared to put away sin by the sacrifice of Himself".[88] The death of Christ was therefore God's way of saving man from sin.[89]

c. Holy Spirit

According to the Christadelphian belief there is only one God the Father. Christ is not God and neither is the Holy Spirit.[90] The Holy Spirit is God's power, not a separated deity or divine personality, but is rather an unseen power emanating from the Deity, filling all space, and by which God is everywhere present. God is omnipresent by the means of His Sprit flowing out from his personal presence. This spirit power is universal in upholding all things in the natural world. It is medium by which God created all things. Holy Spirit is not a separate or other person, but an outreaching of God's power in man which He uses to accomplish His purpose, or Holy will. It is personal in

[82] Romans 5:12
[83] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.8; Pike, "*Christadelphians",* p.94
[84] Letter to the Hebrews 2:14
[85] Letter to the Hebrews 2:18, 4:15
[86] Fred Pearce, *Why Baptism Really Matters,* Birmingham, n.d., p.5
[87] 1 Corinthians 15:3
[88] Hebrews 9:26
[89] P. Watkins, *The Cross of Christ*, p.8
[90] J.Bowker (Ed.), *"Christadelphians",* p.215

that it is of God Himself, it is not personal in the sense of being some other person within the Godhead..[91]

Christadelphians say that the Bible doesn't say the Holy Spirit is separated God as a third person of Trinity. It is the power by which God achieves His ends, both physical and spritual. It is always under the control of Father, and later of the Son, and is never represented as acting independently of them, or as an object of worship.[92] For example, Luke 1:35[93] is accepted as an evidence of Godness of Holy Spirit by trinitarians. On the contrary, there is no belief of deity of Holy Spirit in this passage. Then, it would seem that the Holy Spirit is the Father of Christ. The more logical interpretation of this passage is that the Holy Spirit is simply the power of God, not the third person of the Trinity.[94]

D. Kingdom of God

As it is mentioned above, the core of Christadelphian doctrine is millenialism, and specifically the belief in the return of Christ to earth in power and glory to set up a Kingdom of God beginnig in Jerusalem and spreading throughout the world.[95] Christ will establish his Divine Kingdom in Palestine, with his capital at Jerusalem, and will reign for a thousand years, during which death will contuine but sin will steadily diminish. It will be looked toward a world-wide theocracy centering at Jerusalem.[96] On the Christ's day, Christadelphians will meet in their "rooms" to eat bread and drink wine and sign the hymns of Zion. At the end of the millenium Christ will hand over his power to God the Father.[97]

The return of Jesus Christ to the earth has always been the unanimous hope of the believers from early times up to now. The purpose of the return of Christ will be to re-establish the authorty of God in the earth. Thus, it wıll be re-education of the people of the world under the new Kingdom of God with

---

[91] Roberts-Sweet, *"Christadelphians (Brothers of Christ)"*, p.159; *Christadelphianism* , http://www. letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[92] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.8

[93] "And the angel answered and said to her: 'The Holy Sprit will come upon you, and the power of the Highest will overshadow you; therefore, also, that Holy One who is to be born will be called tne Son of God".

[94] *The Trinity,* http://www.christadelphian.org.uk/wcb/notrinit.html, 04.01.2003

[95] J.Bowker (Ed.), *"Christadelphians",* p.215

[96] Roberts-Sweet, *"Christadelphians (Brothers of Christ)",* p.159

[97] Pike, "*Christadelphians",* p.94

Christ as Divine King. When God's will is understood, peace and justice will come to the earth at last.[98] When the Divine Kingdom of the earth is established, "all kings will fall down before him and all nations will serve him".[99] So "the earth will be full of the knowledge of the Lord as the waters cover the sea".[100] Thus, when Christ has returns and establishes his Father's authority, the power of the Lord will control the nations.[101]

E. After Life

According to Christadelphians, the faith of the everlasting life after death in the classical meaning is not existent. They deny that a person exists after death and deny the existence of hell, eternal punishment and never-ending life in heaven. When the man die he cease to exist. The only hope of life is by resurrection at Christ's return.[102] The importance of the Lord's resurrection and then human's revival by Him is emphasised in 1 Corinthians[103] in the Bible.[104]

Christadelphian teaching accepts that the widespread idea that man possesses an "immortal soul" and goes on living after death in heaven is definitely not a Bible teaching. The Church of England Commission which produced in 1945 its report named "Towards the Conversion of England", stated clearly that the idea of the immortal soul "owes its origin to Greek sources, not the Bible". The theory was early absorbed into the teaching of the Church from paganism.[105] The soul can be destroyed. Thus, death is not a door opening to a new life. Man returns to the ground.[106]

---

[98] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.11

[99] Psalm 72:11

[100] Isaiah 11:9.

[101] More information see, Fred Pearce, *Hope for a Hopeless World,* Birmingham, n.d.

[102] *Christadelphianism* , http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; *Christadelphians,* http:// www.religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

[103] "But now Christ is risen from the dead, and has become the firstfruits of those who have fallen asleep. For since by man came death, by Man also came the resurrection of the dead. For as in Adam all die, even so in Christ all shall be made alive. But each one in his own order: Christ the firsfruits, afterward those who are Christ's at His coming". 1 Corinthans 15:20-23

[104] P.Watkins, *The Cross of Christ,* p.9

[105] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.7

[106] Fred Pearce, *After Death-What?,* Birmingham, n.d., p.6, 15

F. Satan

Satan is a Hebrew word signifying "adversary", "enemy", or "accuser". He occurs throughout the Bible. In Zechariah[107] it is seen that Satan stands before the angel of the Lord, and God Himself speaks to Satan, rebuking him. Likewise in Matthew[108] Jesus carried on quite a conversation with the Satan the Devil.

Christadelphians believe that Satan is not a supernatural and quasi-deity being with magical powers but is generally another name for sin or lawlessness, whether manifested individually or politically, destroyed only in Christ.[109] Satan is the principle of evil which resides in people and promotes them to sin and rebel against God.[110]

The Devil and Satan had a long tradition in human superstitions about an Evil Spirit, active against God and tempting mankind to evil. The popular understanding of them did not originate in the Bible but in the pagan centuries before the Christianity. Where the Bible writers, under the inspiration of God, have occasionaly used these terms, they refer only the evil tendencies of human nature.[111]

V. PRACTICES

A. Baptism

The word "baptism" comes from Greek "baptein" or "baptazein" which means "plunge", "immerse" or "wash".[112] The Christian initiation rite of dipping in water may have been taken over from the practice of John the Baptist, Christianized by the added words, in the name of Jesus Christ and was

[107] See Zechariah 3:1-2
[108] See Matthew 4:1-11
[109] Hebrews 2:14-15
[110] *The Christadelphians,* http://www.macgregorministries.org/cult groups/christadelphians.html, 04.01.2003
[111] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.9
[112] Michel Meslin, *"Baptism", The Encyclopedia of Religion,* Ed.M.Eliade, New York 1987, II.59; Mustafa Erdem, *"Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma",* Review of the Faculty of Divinity of Ankara University, Ankara 1993, XXXIV.131

accompanied by the reception of the Holy Spirit.[113] The baptismal rite is similar to many other ablution rituals found in Islam and a number of religions.[114]

In Christadelphian teaching, baptism in the Name of the Lord Jesus Christ, after knowledge of God's plan, is essential to salvation. Baptism is necessary for salvation. Christadelphians deny salvation by grace only through faith. A believer receives forgiveness of sins by being baptized. A Christadelphian gains salvation by accepting the Bible and being baptized by total immersion and obeying the commandments of Christ.[115]

The Bible shows that baptism is essential.[116] Jesus said to Nicodemus, the Jewish leader, who came to Him by night: "Unless one is born again, he cannot see the kingdom of God". When Nicodemus took these words literally, Jesus further explained: "Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God".[117] Jesus commanded the baptism to his disciples as he was about to leave them on his ascention to heaven .[118] Then, the apostles interpreted and practiced these instructions in their life and missions.[119] In that case, a man or woman must be baptized to be saved and entering the Divine Kingdom.[120]

So baptism, as it is presented in the Bible, is the most important and significant event. In this way the believer recognises that he needs saving from death and signifies his desire to live in Christ.[121] The baptism of a believer unites him with the son of God as if he died with him, was crucified with him,

---

[113]John R.Hinnels (Ed.), "Baptism (In Early Christianity)", The Penguin Dictionary of Religions, New York 1984, s.62; M.Erdem, *"Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma"*, XXXIV.131

[114] M.Meslin, *"Baptism"*,II.59; M.Erdem, *"Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma"*, XXXIV.131

[115] *Christadelphianism* , http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003; *The Christadelphians,* http://www.macgregorministries.org/cult groups/christadelphians.html, 04.01.2003

[116] "He who believes and is baptized will be saved; but he who does not believe will be condemned". *Mark* 16:16

[117] *John* 3:3,5

[118] " Go therefor and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all things that I have commanded you". *Matthew* 28:19- 20

[119] See, *The Acts of the Apostles,*2:36-38,41; 8:12,39; 9:18; 16:14-15,30-33; 19:3-5

[120] F.Pearce, Why Baptism Really Matters, p.1-3

[121] F.Pearce, Why Baptism Really Matters, p.9

and resurrected with him. Thus, baptism is a new life, like Christ's life after that he resurrected from death.[122]

In Christadelphian teaching, baptism is only full immersion in water.[123] Bible shows this.[124] Christ himself was baptized by being submerged by John the Baptist in the Jordan river.[125] In the same way, the believers in Christ in the apostolic times were baptized by total immersion in water.[126]

Christadelphians says that there are no examples in the New Testament of infants being baptized. In the early Church writings, there are no references to infant baptism before about 150 A.D. Through the centuries since those days, and especially since the Reformation in the 16th century, the practice of infant baptism has been a matter of dispute. The Roman Catholic Church has justified the practice because it was the tradition of the Church "sacramental regeneration". But this teaching cannot be justified from the Scriptures.[127]

B. Other Practices

The most important practice with the exception of baptism among Christadelphians is always to read Bible because they accept that all of the Bible is the wholly inspired Word of God.[128] They therefore read it carefully and regularly. So a widespread custom among them is to read the Bible every day within a reading plan, called the "Bible Companion" which enables them systematically to read the Old Testament once, and the New Testament twice each year. Of course, many read much more widely than this.[129]

They may attend one or more evening Bible classes each week. Every Sunday, they attend a service they call the "memorial meeting" or "breaking of bread". This is similar to the "Communion" of some churches. Attendance at this service is the focus of their religious life.[130] At the meeting for the "breaking

---

[122] P.Watkins, *The Cross of Christ,* p.13

[123] Brandon, *"Christadelphians",* p.9; Cross (Ed.), *"Christadelphians",* p.278

[124] For example see, *The Acts of the Apostles,* 8:38. "And both Phlip and the eunuch went down into the water, and he baptized him".

[125] Matthew 3:16

[126] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.10

[127] F.Pearce, Why Baptism Really Matters, p.9,10

[128] 2 Timothy 3:16

[129] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.3; *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

[130] *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

of bread" on the first day of the week there are hymns, prayers, readings from the Scriptures. The bread and the wine are circulated among all the "brothers and sisters in Christ".[131]

Like Christ's early disciples, they also proclaim his messages of life to all willing to hear. And so, they also have Sunday Schools and Youth Groups; a weekend away at a Bible Study camp is always popular with Christadelphian young people. They instruct their children and young people there, and promote the life of faith and prayer, and obedience to Christ's commands among their members.[132]

Some members travel overseas on missionary work; others care for the elderly in their nursing homes and hostels. They have several monthly magazines to read and write.[133] Since 1864 "The Christadelphian Magazine" has appeared montly, issued in Birmingham, U.K. It provides informative articles and contains items of news from the ecclesias worldwide.[134]

The Christadelphians are a close-knit community.[135] Thus, members are not permitted to take communion in any other church. Doing so means excommunication. Women are not permitted to preach or pray in their meeting.[136]

Christadelphians don't participate in war. When the Civil War broke out in USA, they refused to go to the war.[137] They take no part in politics, voting or military service.[138]

They say that, with God's help, they seek to please and obey him every day, striving to imitate Christ who faithfully obeyed his Father. They therefore endeavor to be enthusiastic in work, loyal in marriage, generous in giving, dedicated in preaching and happy in God.[139]

---

[131] F.Pearce, Who are the Christadelphians, p.1

[132] F.Pearce, *Who are the Christadelphians,* p.2; *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

[133] *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

[134] F.Pearce, Who are the Christadelphians, p.2

[135] *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

[136] *Christadelphianism ,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[137] *Christadelphianism ,* http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

[138] Bowker (Ed.), *"Christadelphians",* p.215

[139] *Christadelphians more Information,* http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

VI. ORGANIZATION

The Christadelphian church has no ministers or clergy.[140] They are congregational in organization and they don't accept autority of ministers.[141] The community has no salary ordained by ministery, no robes or elaborate ceremonies, nor has it any "head of the church" or legislative council.[142]

Logal congregations are known as "ecclesias", the New Testament word for churches, each of which elects its own officers.[143] Their ecclesias organizes their own affairs. Like the "elders" of New Testament times, members are appointed to manage the affairs of ecclesia, presiding at its meetings.[144] Each ecclesia is self-governing. Organization is reduced to a minimum, to rooms.[145]

CONCLUSION

As it is seen in this short and brief article, Christadelphians are a small and special denomination in Protestant Christianity. They claim that they depend on early Christianity which was lived in apostolic times. They only accept Old and New Testament as a source and authority. Therefore they call themselves "Bible Believing People" but they prefer the name of "Chrisdadelphians" (Brethren in Christ) and are known throughout the world by this name.

On the one hand, they reject the faith of Trinity. On the other hand they emphasize Kingdom of God and wait the second coming of Christ to the earth.

Christadelphians are smilar to Judeo-Christians who lived in early times of Christianity and to the Unitarians who live in our time.

BIBLIOGRAPHY

Written Bibliography

Bowker, John (Ed.), "Christadelphians", The Oxford Dictionary of World Religions, 1977

---

[140] Pike, "Christadelphians", p.93-94; Brandon, "Christadelphians", p.195; R. Goring (Ed.), *"Christadelphians",* p.98; Cross, (Ed.), *"Christadelphians",* p.278; Roberts- Sweet, *"Christadelphians",* p.159

[141] R. Goring (Ed.), "Christadelphians", p.98; D.Woodard, Our Separated Brethren, p.156

[142] F.Pearce, Who are the Christadelphians, p.1

[143] Bowker (Ed.), *"Christadelphians",* p.215

[144] F.Pearce, Who are the Christadelphians, p.1

[145] Pike, "Christadelphians", p. 94

Brandon, S.G.F., "Christadelphians", Dictionary of Comparative Religion, Great Britain 1970

Cross, F.L. (Ed.), "Christadelphians",The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1989

Erdem, Mustafa, *"Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma",* Review of the Faculty of Divinity of Ankara University, Vol. XXXIV, Ankara 1993

Goring Rosemary (Ed.), "Christadelphians", Dictionary of Beliefs and Religions, Great Britain 1995

Hinnels, John R. (Ed.), "Baptism (In Early Christianity)", The Penguin Dictionary of Religions, New York 1984

Meslin, Michel, *"Baptism", The Encyclopedia of Religion,* Ed.M.Eliade, New York 1987

Pearce, Fred, *After Death-What?,* Birmingham, n.d.

Pearce, Fred, *Getting to Know God,* Birmingham, n.d.

Pearce, Fred, *Hope for a Hopeless World,* Birmingham, n.d.

Pearce, Fred, *Who are the Christadelphians,* Birmingham, n.d.

Pearce, Fred, *Why Baptism Really Matters,* Birmingham, n.d.

Pike, E.Royston, "Christadelphians", Encyclopaedia of Religion and Religions, London 1951

Roberts, M.George-Sweet, William W., *"Christadelphians (Brothers of Christ)", An Encyclopedia of Religion,* Ed.V.Ferm, Patterson New Jersey 1959

The Old and New Testament

Watkins, Peter, *The Cross of Christ,* Birmingham, n.d.

Woodard, David, *Our Separated Brethren,* London 1968

Internet Bibliography

Christadelphianism , http://www.letusreason.org/Cults19.htm, 04.01.2003

Christadelphians more Information, http://www.chooselife.org.au/christadelphians more info.htm, 04.01.2003

Christadelphians, www.encyclopedia.com/html/C/Christad.asp, 04.01.2003

*Christadelphians,*http://www.religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/crst.html, 04.01.2003

Christadelphians-Bible Beieving People, http://www.christadelphian.org.uk/, 04.01.2003

Christadelphians-Our Faith and Belief, http://www.meta-religion.com/New religious groups / Articles/christadelphians faith and beliefs.htm, 04.01.2003

The Bible, http://www.christadelphian.org.uk/wcb/thebible.html, 04.01.2003

The Christadelphians, http://www.macgregorministries.org/cult groups/christadelphians.html, 04.01.2003

The Christadelphians, http:://www.religioustolerance.org/chr delp.htm, 04.01.2003

The Trinity, http://www.christadelphian.org.uk/wcb/notrinit.html, 04.01.2003

What Christadelphians Believe, http:www.christadelphian.org.uk/wcb/, 04.01.2003

İNGİLİZ PÜRİTENİZMİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN[*]*

Abstract

Puritanism, a religious movement born out of English Reformation, has its basis, in fact, before that period due to the efforts of William Tyndale and John Hooper, who played active roles in the formative years of the Church of England. The members of this movement at first tried to purify the Catholic relics in the Church of England, and then they aimed to purify themselves and at last to purify the country. Refusing the outward apperarance and the things appealing to the eye, they turned to the inside and so they attacked the practices of the church at that period. There was reformation in the Church of England but this was not enough for them. In this struggle, they experienced ups and downs, an deven some of them had to emigrate to the United States. In English and American literature, it is stil possible to see the traces of that movement.

ANAHTAR KELİMELER: Püritenizm, İngiliz Püritenizmi, İngiliz Reformu, Püriten Teoloji

1.0. Giriş

31 Ekim 1517'de Luther'in (1483-1546) Wittenberg Kilisesi'nin kapısına 95 maddelik tezini astırması, Avrupa'daki reformcu hareketin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Saint Pierre Kilisesi'nin finansmanı için X. Leon tarafından uygulamaya konulan endülijans sistemi, Almanya'da utanç verici bir şekil aldığı için, Luther'in 95 maddelik tezinin muhteviyatını da bu sistemin eleştirisi oluş-

---

[*] Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

turmuştur.[1] Almanya'da bu şekilde başlayan reform hareketine, daha sonra Fransa'da Jean Calvin (1509-1564) ve İsviçre'de Ulrich Zwingli (1484-1531) liderlik etmiştir. İngiltere'de ise, VIII. Henry'nin Roma ile anlaşmazlığından dolayı, hiyerarşi olarak Katolik anlayışı, kilise ayini olarak Protestanlığı esas alan ve Anglikanizm olarak bilinen Yerleşik İngiltere Kilisesi (Established Church of England) oluşmuştur. 16. yüzyılın ikinci yarısında (1550-1600) Protestan İngiliz halkı üç mezhebe ayrıldı: Bunlardan Konformistler, kiliselerini insan otoritesinin üzerinde bir otorite olarak gördüler ve hem devletin hem de Kilisenin başında bulunan kimseleri üstün güce sahip kimseler olarak telakki ettiler. Separatistler (Ayrılıkçılar) veya Brownistler (Robert Brown taraftarları) ise Yerleşik İngiliz Kilisesini tanımadılar ve bunların bir kısmı, Yerleşik İngiltere Kilisesinin kutsallığından ve Kilise yöneticilerinin geçerliliğinden kuşkulanmaya başladılar. Uygun sayıda inananın kiliseyi oluşturabileceğini, uygun gördükleri kişileri yönetici seçebileceklerini, kiliseyi ilgilendiren konular üzerinde hiçbir konsilin, piskoposun, mahkemenin veya herhangi başka bir gücün otoritesi olamayacağını savundular. Bu dönemde ortaya çıkan üçüncü mezhep ise, bu yazımızda ele alacağımız Püritenizmdir.

1.1. Tanım

"Püriten" veya "Püritenizm" terimi net bir tanıma sahip değildir. İngiltere'de ilk kullanımından itibaren bu terimin tanımı hakkında çok fazla tartışma yapılmış ve kafa karışıklığı yaşanmıştır.[2] Bundan dolayı, "püriten" kavramı, tarihsel açıdan, çok sık biçimde ve kesinlik arz etmeyen bir tarzda tartışılmıştır.[3] Westminster Theological Journal isimli derginin 1990 Sonbahar sayısı, bu terimin tanımı ile ilgili tartışmaları ele alırken şöyle demektedir:

İngilizce olan *Püritenizm* kelimesi ile ne demek istenmektedir? Püritenizm, sözleşme (covenant) teolojisini, kaderi ve reforma tabi tutulmuş Kilise ayinini vurgulayan teolojik bir hareket midir? Yoksa bu meselenin özü, Tanrı önünde vicdanın yabancılaşmama haklarını, rasgele imtiyazlı mahkemelere doğa kanunlarının üstünlüğünü, kralın parlamentoya bağımlılığını ve devlet otoritesinin temelinin halkta olduğunu savunan politik bir yaklaşım mıdır? Modern zamanda yapılan bazı araştırmalar, Püritenizmin özünün dindarlık,

[1] Roger Mehl, "Protestanlık Mezhebi", *Din Fenomeni*, Türkçe. çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın, s. 247, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993

[2] J. Brown, *The English Puritans*, s. 1, Londra: Cambridge University Press, 1910

[3] P. Lewis, *The Genius of Puritans*, s. 11, Haywards Heath: Carey Publications, 1975

hidayet, ekzistansiyel ve kalpte hissedilen bir din anlayışı üzerinde yoğunlaşma olduğu şeklinde bir başka yaklaşıma da işaret etmektedirler.[4]

M. Antonius de Dominis ise, Püritenleri "Katı Kalvinciler"[5] olarak tanımlamaktadır. Daha sonra bu terime politik çağrışımlar da ilave edilerek Stuart monarşisine karşı olma ve cumhuriyetçiliği destekleme anlamı yüklenmiş ve Protestanlığın tuhaf, berbat ve çirkin bir formu olarak algılanmıştır.[6] J. I. Packer'e göre, Püritenizm, "kilise reformu, pastoral canlanma, evanjelizm ve ruhsal canlanma adına oluşan bir harekettir."[7] Dr DM Lloyd-Jones ise Püritenizmin ne olduğunu değil ne olmadığını açıklama yolunu tercih ederek Püritenizmin dar bir etik ve davranış görüşü, zevklere karşı çıkma anlayışı olmadığını belirtmekte ve şöyle demektedir: "Püritenizmin özü, İngiliz Kilisesindeki reformu tamamlama arzusudur."[8]

Tanım konusunda ortaya konan bu farklı yaklaşımlara rağmen, bu terimi tarihsel açıdan ele aldığımızda, 16. yüzyılda meydana gelen İngiliz Reformu esnasında, İngiltere Anglikan Kilisesi içinde oluşan[9] bir reform hareketi olarak değerlendirmek mümkündür. Lloyd-Jones'un da dediği gibi, bu hareketin özünde, İngiliz Reformunun yavaş ilerleyişine bir tepki yatmaktadır. Ancak, yapılan bu tanımlamada da görüldüğü gibi, genelde kabul edilen tanım, Püritenlerin amacına dayalı olarak yapılan tanımdır. Bu tanıma göre, Püritenler, İngiliz Ulusal Kilisesini arıtmak (purify) istedikleri için bu isimle anılmaktadırlar. M. Eliade'ye göre, Püritenler, kilise doktrinlerini ve yapısını yeterince değiştiremediğini için İngiliz Reformunu yetersiz bulan ve kiliselerinin tümüyle Katolik etkiden kurtulmasını isteyen reformculardır.[10] Bundan dolayı, "arı" anlamına gelen "pure" sıfatı ve "arıtmak" anlamına gelen "purify" fiili hem Püritenizm kelimesinin oluşumunu hem de bu hareketin amacını açıkça ortaya koymaktadır.

---

[4] R M Hawkes, "The Logic of Assurance in English Puritan Theology", *Westminstrel Theological Journal*, c. 52, s. 247, Sonbahar Sayısı, 1990

[5] M. Antonius de Dominis, *The Cause of His Return, Out of England*, s. 31, Roma, 1623

[6] J I Packer, *Among God's Giants*, s. 23, Eastboume: Kingsway, 1991

[7] J I Packer, *Among God's Giants*, s. 32, Eastboume: Kingsway, 1991

[8] DM Lloyd-Jones, *1662-1962:From Puritanism to Non-Conformity*, s. 11, Londra: Evangelic Library, 1962

[9] Perry Miller ve Thomas H. Johnson, *The Puritans*, I: 1-12

[10] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, c. 12, Macmillan Publishing Company, s. 102-105.

1.2. Tarihçe

16. yüzyılda Avrupa'da oluşan Reform Hareketleri üç tane ana reform alanı oluşturdu: Almanya, Fransa dahil İsviçre ve İngiltere. Bu üç reform alanlarından en zayıf olanı İngiltere idi. Reform hareketlerine karşı başlangıçta muhalefet sert idi. Kraliçe Mary'nin yönetimi altında iken 277 tane Hristiyan lider yakılarak öldürüldü.[11] Bundan dolayı, 1553 ile 1558 yılları arasında kraliçe olan Mary "Kanlı Mary" olarak anıldı. Kraliçe Elizabeth, 1558-1603 yılları arasında yöneticilik yaptı ve işte bu dönemde Püritenizm doğdu. Püritenler, İngiliz reformunun, kilise doktrinlerini ve yapısını yeterince değiştiremediğini düşünerek ulusal kiliselerinin tümüyle Katolik etkiden kurtulmasını istediler. Kilisenin arınması Püritenleri iç arınmaya ve oradan toplumun arınması fikrine götürdü.[12] Bazı tarihçilere göre, bu hareketin kökeni William Tyndale (1495-1536) ve John Hooper (ö. 1555) tarafından İngiliz Kilisesinin oluşum yıllarında yapılan faaliyetlere kadar geri götürülebilir.[13] Püritenler, Kitabı Mukaddese yoğun biçimde bağlanma ve sözleşme (covenant) kavramını vurgulayan bir teoloji anlayışını William Tyndale'den aldılar. John Hooper ise, dini yapılanmayı ve ferdi davranışı Kitabı Mukaddesin belirlemesi gerektiği şeklindeki görüşüyle, Püritenizmin doğuşunda etkili olmuştur. Ancak, Puritanizmin en etkili olduğu zaman periyodu I. Elizabeth'in 1558 yılında tahta gelmesi ile 1658 yılında Oliver Cromwell'in ölümüne kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Başlangıçta, Püritenlerin amacı reform olduğu için ve alternatif bir kilise kurmaktan ziyade varolan Yerleşik İngiliz Kilisesini Katolik kalıntılardan arındırmayı amaçladıklarından dolayı, çoğunlukla kurumsal bir kimliğe sahip olamamışlardır.

İngiliz tarihi içerisinde ilk Püriten reform girişimi, daha önceki dönemde Katolik Kraliçe I. Mary (1553-1558) tarafından infaz edilmekten kurtulmak için Avrupa'da çeşitli Protestan merkezlerine kaçan bir grup reformcu tarafından yapıldı. Bu reformcuların ilk üzerinde odaklaştıkları konular, Kilisenin görünüşe hitabeden dışa dönük faaliyetleri idi. Giysiler, kilise süslemeleri, isimlendirmeler bunlar arasında idi. Kraliçenin ve Canterbury Başpiskoposu Matthew Parker'in (1559-1575) uygulamalarına ve emirlerine karşı, din sınıfında oluşan tepkilere halk da katıldı. Böylece, Püritenizm, din sınıfından olmayan insanların da des-

[11] Errol Hulse, "The Example of the English Puritans", *Reformation Today*, s. 1, sayı. 153, Eylül/Ekim 1996

[12] Mark O. Noll, "Puritanism", *Elwell Evangelical Dictionary*

[13] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, c. 12, Macmillan Publishing Company, s. 102-105.

teğini almayı başardı. Canterbury başpiskoposu Matthew Parker'in yerine geçen Edmund Grindal (1519-1583) reform isteklerini destekledi. Püriten olmamasına rağmen ileri görüşe sahip bir başpiskopos olan Edmund Grindal, kilisede rahatsızlığa yol açan uygulamalara fazla ilgi göstermedi. Grindal, daha çok, din adamlarının eğitimini arttırmak, kilise ile ilgili olarak yapılan istismar alanlarını reforme etmek gibi konularla ilgilendi. Katılımcıların dini eğitimini arttırmak amacıyla düzenlenen konferansların sona erdirilmesini isteyen Kraliçe Elizabeth'in bu isteği Grindal tarafından reddedilince, Grindal görevden alındı ve böylece Kilise içindeki bölünme daha da arttı. Bu dönemde yapılanları yeterli bulmayan Püritenler, kiliseyi reforma tabi tutmak için başka metotlar aradılar. 1572 yılında, kilisenin sorumluluğunu parlamentonun almasını isteyen "Parlamentoya Uyarı (An Admonition to Parliament) adlı bir bildiri yayınladılar. Bazı parlamento üyeleri bu bildiriye destek vermesine rağmen, Kraliçe, bu hareketi de önlemeyi başardı. Diğer dini gruplar ve din sınıfından olmayan insanlar, alternatif bir kilise sistemini tartışmaya başladılar. İlk defa Thomas Cartwright (1535-1603) tarafından savunulan Presbiteryanizm, Püriten reformcuları arasında tanınmıyordu. Püriten reformcuların bir çoğu çok çeşitli alanlarda kilise hiyerarşisi ile birlikte çalışmayı başardılar. Buna rağmen, bazı Püritenler, reform konusunda ümitsizliğe düştüler ve kiliseden koparak Robert Browne (1550-1633), Henry Barrow (1550-1593) ve John Greenwood (ö. 1593) gibi şahısların liderliği altında ayrı toplantılar yapmaya başladılar.[14] Kraliçe Elizabeth döneminin son yıllarında ve I. James'in tahttaki ilk yıllarında yeni bir din bilgini kuşağı ortaya çıktı ve kendi görüşlerini dile getirmeye başladılar. Richard Hooker (1554-1600), Richard Neile (1562-1640) ve William Laud (1573-1645) tarafından temsil edilen bu grup, piskoposluk hiyerarşisi içinde doğdu ve sonunda bu hiyerarşiye hakim oldu. Anglikan düşüncesi içinde etkili olan bu akımın görüşleri, Kalvinizmin sert kader anlayışını yumuşatmaya çalışan Hollandalı teolog Jacobus Arminius'un (1559-1609) görüşleri ile paralellik gösteriyordu.[15] Arminius taraftarları, kurtuluş sürecinde kralın ve piskoposun yetkisi, sakramentlerin etkisi üzerinde durdular ve liturjik seremoninin daha ayrıntılı bir biçimde kullanılmasını savundular.[16] Bu anlayış, bazı çevreler tarafından "yeni Ortodoksluk" olarak nitelendi. Böyle bir anlayışa karşı çıkan John Preston (1587-1628), William Perkins (1558-1602) ve William Ames (1576-

[14] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, c. 12, s. 103.
[15] Mircea Eliade, *a.g.e.*, c. 12, s. 103-4.
[16] Mircea Eliade, *a.g.e.*, c. 12, s. 103.

1633), 17. yüzyılda İngiltere'de ve Amerika'da Püriten hareketin yapısını oluşturan esasları belirlediler. Kilisenin Ortodoks ve Püriten üyelerini ayıran özellikler daha keskin biçimde tanımlanarak ileride bir uzlaşma olma olasılığı iyice azaltıldı.

1603 yılında I. James kral olduktan sonra, Püriten liderler piskoposluğun kaldırılması da dahil birçok reform çağrıları yaptılar. Fakat, Kral I. James kendine yapılan önerilerin çoğunu reddetti. William Ames ve daha sonra Richard Baxter tarafından en iyi şekilde ifade edilen Püritenizm 17. yüzyılın başlarında çok fazla halk desteği aldı. Nevarki hükümet ve kilise hiyerarşisi özellikle başpiskopos William Laud'un liderliğinde gittikçe baskıcı olmaya başladı ve birçok Püritenin göç etmesine neden oldu. İngiliz hükümeti, İngiliz Kilisesi ile eş değer oldu. Ayrılıkçılar (Separatists) adı verile bazı Püritenler öldürüldü, bazıları da zindanlara atıldı. Hayatın çekilmez olduğunu gören bazı Püritenler, 1607 yılında Hollanda'ya göçmeye karar verdiler. Fakat, birçok zorluklarla karşılaştılar. Pasaport alamadılar ve gemi ile yolculuk yapmaya yeterli para bulamadılar. Bütün bu sıkıntılara rağmen, birkaç yıl içinde 125 kadar ayrılıkçı Hollanda'ya ulaşmayı başardı. Amsterdam ve sonra Leyden'de yerleşen ayrılıkçılar, geçinmenin yolunu bulmakla kalmayıp kiliselerini de desteklemeyi başardılar. Burada yerleşen ayrılıkçıların çoğu çiftçilik yapıyordu. Fakat, çiftlik arazisi yeterli değildi ve maliyet çok yüksek idi. 1620 yılında koloni kurma izni aldılar ve Hudson Nehri'nin ağzına yakın bir yerde Virginia Kolonisini kurdular. Bu oluşumdan haberdar olan Thomas Weston adında bir İngiliz, İngiltere'de Püritenlerden oluşan bir grup oluşturarak bu koloniye katıldı. Kolonide yer alan her Püriten koloni adına çalışıyordu. Koloni kurulduktan yedi yıl sonra, bu grupta yer alan herkese bir hisse verildi. Ancak, grubun üyeleri kendi adlarına çalışmaları gerektiğini, kendi evleri ve bahçeleri olması gerektiğini savunuyorlardı.[17] Bir kısım Püriten ise, Yeni Dünya adını verdikleri Amerika'ya gitmeye karar verdiler. Kısa bir süre için İngiltere'ye geri döndüler ve orada oluşturdukları Püriten yolcuları alarak Mayflower adlı bir gemi ile Amerika'nın kuzeydoğusunda yer alan Plymouth Rock adı verilen yere 25 Aralık 1621 tarihinde ulaştılar.[18] Amerika'da "Holy Commonwealth" (Kutsal Commonwealth) adı verilen bir grup oluşturdular. Yeni Dünya'ya gitmeyen Püritenler ise, parlamento içinde güçlü bir grup oluşturarak İngiliz İç Savaşı'nda I. Charles'i yenilgiye uğrattılar. Bu

[17] Tyler Seymour Morris, *The Tucker Genealogy: A Record of Gilbert Ruggles and Evelina Christina (Snyder) Tucker*, s. 138-142, Chicago, 1902
[18] "Puritans", *The Catholic Encyclopedia*, c. XII.

savaştan sonra, Püritenler, İngiltere'de 1660 yılına kadar egemen güç olarak kaldılar. Fakat, kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklardan dolayı, eskiden karşı çıktıkları hiyerarşiden daha toleranssız hale geldiler. 1660 yılında monarşinin restore edilmesi, Anglikanizm'in de restore edilmesine yol açtı ve Püriten din adamları, 1662 yılında çıkarılan Birlik Kanunu'na (Act of Uniformity) göre, İngiliz Kilisesinden uzaklaştırıldılar. Bu tarihten sonra, Püritenler, Anglikan kilisesine bağlı olmayanlar anlamına gelen "nonkomformists" olarak adlandırıldılar.

1.2. Teoloji

Reform öncesinde inayet ve tabiat ayrı olarak düşünülmekte idi. İki katlı evren teorisi olarak bilinen bu düşünceye göre, yukarı katta, ruhsal ve kutsal olanlar vardır. Alt kat ise günahkardır, cismanidir ve kutsallıktan uzaktır. Evlilik, dünyevi ve bundan dolayı günah olarak algılandığı için ruhban sınıfının evlenmesi yasak idi. Luther, bu görüşü kısmen değiştirdi ve tabiat kanunu ile birlikte inayeti getirdi. Eski bir rahibe olan Katherine ile evlendi. Jean Calvin daha da ileri gitti ve inayetin tabiata nüfuz etmesi gerektiğini söyledi. Cismani bir şeyin ruhani bir şeyle kutsanması gerektiğini söyledi. Püritenler ise, daha da ileri giderek, İncil'deki ilkelerin hayatın tüm alanına uygulanması gerektiğini savundular. Püritenlere göre, evlenme, çocuk yetiştirme, ev, öğretmenler, üniversite hocaları, doktorlar, avukatlar, mimarlar, sanatçılar, çiftçiler, politikacılar, yargıçlar ve işadamları gibi her şey ve her meslekten insanlar için, İncil ilkeleri vardır. Püritenlere göre, ortaçağ teologları tarafından benimsenen inayet ile tabiat arasındaki ayrılık görüşü temelde yanlıştır. Püritenler, ruhsal olanın kutsal olduğu, cismani olanın lanetli veya şeytani olduğu şeklindeki görüşü kabul etmediler. Püritenlere göre, ruhani olan cismani olana nüfuz etmeli ve onu kutsamalıdır.[19] Püritenlerin hayat görüşü teosentrik idi ve onların hayatı Tanrının Sözü tarafından yönlendiriliyor ve yönetiliyordu. Dini tecrübenin kişisel ve direkt olduğunu, ahlaki davranışlarda samimiyetin önemini ve kilise ayinlerinde sadeliği savundular. Püriten teolojinin çıkış noktası, Tanrının yüceliği, adaletliliği ve hükümranlığının öne çıkarılması oldu. Püritenizme göre, Tanrı kendi iradesinin bir eseri olarak evreni yarattı ve idame etti. Püritenlerin oluşturduğu, yüreklere korku salan Tanrı imajı, onların Eski Ahitten çok fazla etkilenmelerinden kay-

[19] 19 Errol Hulse, "The Example of the English Puritans", *Reformation Today*, s. 2, sayı. 153, Eylül/Ekim 1996

naklanmaktadır. Püritenizmin oluşturduğu insan kavramı, bunun tam tersidir. Kitabı Mukaddes, sosyal çevre ve yoğun bir içgözlem, Püritenlerin, insanları, ahlakları bozulmuş, Tanrı gözünde değer kazanmaları mümkün olmayan günahkarlar olarak görmelerini sağlamıştır.

Püritenler, temelde Kalvinist oldukları için Kalvinizmin beş esasının baş harflerinden oluşan TULIP (LALE) kelimesi ile formülleştirilen esasları kabul ettiler. Bu esaslar şunlardır[20]:

1- T (Total Depravity): Külli Günahkarlık: Bir insan, tümüyle kötü olamaz fakat tıpkı bir giysideki lekenin diğer temiz yerleri de kirletmesi gibi günahtan dolayı kirlenmiştir. Bir insan, rasyonel güçlere sahip olsa da, bu güçler, iyi ameller için yeterli değildir.

2- U (Unconditional Election): Şartsız Tercih: Kurtuluş için tercih edilenler herhangi bir özelliklerinden dolayı değil takdiri ilahiden dolayı seçilmişlerdir. Tanrının seçim yapması için şartlar yoktur ve Tanrı, kurtuluşa erecek kişiyi seçmede özgürdür.

3- L (Limited Atonement): Sınırlı Kefaret: İsa'nın yaptığı fedakarlıktan herkes yararlanamaz, sadece Tanrının seçtikleri yararlanır.

4- I (Irresistable Grace): Karşı Çıkılamayan İnayet: Tanrının inayet verdiği kimseler bu inayeti reddedemezler. İnayet çıkagelir ve inayete itiraz etme gücü yoktur.

5- P (Perseverance of the Saints): Azizlerin Gayreti: Eğer Tanrı bir insana gerçekten inayeti vermişse, o insan yapacağı bir şey yoktur. Günah işlemek suretiyle bile bu inayetin dışında kalamaz.

Püritenler, genelde bu esasları kabul etmişlerdir. Fakat, John Owen (1616-1683) gibi bazı Püriten teologlar, sadece Sınırlı Kefaret konusunda, Calvin'in öğretisine sadık kalmayarak aşırı noktalara gitmişlerdir. Temelde Kalvinist teolojiyi benimsemelerine rağmen, Kilise ile ilgili hiçbir tanım veya teolojiye tümden bağımlı olmayan İngiliz Püritenleri I. Elizabeth döneminde dini konularda yapılan birçok uzlaşmayı şiddetli biçimde eleştirdiler. Püritenler, ulusal kilisenin sürdürülmesine, ancak, kilisenin daha kapsamlı biçimde Yani Ahit'in gerçek evanjelik ve apostalik mirasına uygun biçimde reforma tabi tutulmasına gerek olduğuna inanıyorlardı.[21] Püritenlerin çoğu, Cambridge Üni-

[20] Rev. Dr. Jeffrey Khoo, "Puritans and Puritanism", *Church History*,

[21] Ernest F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology*, s. 17, Soli Deo Gloria Publications, Morgan, PA: 1993

versitesi'nden mezun olmuşlardı ve mahalli kiliselerde değişiklikler yapmak amacıyla Anglikan rahipleri olarak görev yapmakta idiler. Dinin ferdi olarak yaşanması, samimi ve ahlaklı davranış, sade ibadet konularını sürekli işlediler. Püritenlerin en çok değişiklik istedikleri alan ibadet idi. Püritenlere göre, ibadetin sade ve samimi olması gerekir. İnanan ile Tanrı arasına rahip veya piskopos girmemeli. Kilisede bulunan hiçbir heykel, resim veya vitray, inananın Tanrıya ve Kutsal Söz'e odaklaşmasına engel olmamalıdır. Hiçbir ibadet kitabı inanana nasıl ve ne zaman ibadet edeceğini dikte etmemelidir.[22]

İngiliz Reformunun ortaya koyduğu teoloji anlayışını biraz daha ileri götüren Püritenizm, özellikle dört esas üzerinde durmuştur[23]:

1. Kişinin kurtuluşu tümüyle Tanrının elindedir
2. İncil, hayat için vazgeçilmez bir rehberdir
3. Kilisenin görevi Kitabı Mukaddesin açık öğretisini yansıtmaktır
4. Toplum tek bir bütündür.

Luther ve Calvin'in etkisinde kalan Püritenlere göre tanrı ile uzlaşma inancın sağladığı bir inayettir. Kalvinizmin temel ilkesine göre "kurtuluş Tanrıdandır". Bundan dolayı, Püritenler tanrının kurtuluştaki yeri üzerinde durmuşlar ve kurtuluşun "Tanrı tarafından seçim, Oğul tarafından kurtarılma ve Kutsal Ruh tarafından yapılan etkili çağrı"[24] ile olacağını kabul etmişlerdir. Püritenlere göre, kurtuluş kazanılmaz, ancak Tanrının inayeti ile olur. Tanrı, kurtuluşu, kurtarmak için seçtiği kimselere kendisi verir.[25] Vaazda sade bir üslubun gerekliliğini savunan Püritenler yeni bir hidayet süreci tanımladılar. Bu süreç, yavaş, eziyetli ve isyandan itaate ulaştıran bir süreçtir. Kurtuluşun "sözleşme" ile olabileceğini savunan Püritenlere göre, Tanrı, hem İsa'ya inananlara hayat sözü vermiştir hem de İsa'nın kendini feda etmesi inancına dayalı olarak inancın seçiminin inayet yoluyla sağlamıştır. Püritenler, teolojilerinin Sözleşme (covenant) teolojisi olarak adlandırmışlardır. Bu teolojiye göre, sadece seçilmiş kişilerin kurtarılabileceği ve kurtarılacağı şeklindeki doktrin ile Tanrı mükemmel adalet sahibidir şeklindeki doktrini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Şayet Tanrı adil ise niçin herhangi bir kimsenin kurtarılmasına izin vermeyip sadece seçilmiş birkaç kişinin kurtarılmasına izin vermektedir? Püritenlerin İnayet Sözleşmesi

[22] Edwin S. Gaustad, *Quest For Pure Christianity, Christian History*, C. 13, Sayı 1, 1994
[23] Mark O. Noll, "Puritanism", *Elwell Evangelical Dictionary*
[24] John Owen, *The Death of Death in the Death of christ,* s. 4, Londra: Banner of Truth, 1963
[25] Edwin S. Gaustad, *Quest For Pure Christianity, Christian History*, C. 13, Sayı 1, 1994

(Covenant of Grace) anlayışına göre, bir insan kendi başına Tanrıya iman edebilir ve Tanrı insana bu yeteneği verebilir. Şayet insan, bundan yararlanır ve iman ederse, o zaman kurtuluşa erdirilecektir. Bu anlayışın amacı, insanları rasgele cennete veya cehenneme gönderen bir tanrı fikrini ortadan kaldırmaktır. Böyle bir anlayış yerine, ilahi gücü, bazı insanların iman etmesi ve bazılarının iman etmemesi için tesadüfi kullanan bir Tanrı anlayışını savundular. Ancak, Püritenler hiçbir zaman bir insanın seçilenlerden mi yoksa seçilmeyenlerden mi olduğu sorusuna cevap bulamamışlardır.

Püritenlerin üzerinde durdukları ikinci konu, İncilin otoritesidir. Püritenler için, Kitabı Mukaddes mutlak otoritedir ve Tanrı'nın Sözü, onların hayatını yönlendirir ve disipline tabi tutar. Tanrının Sözü, Tanrının kanunudur.[26] Ancak, Kitabı Mukaddesin kullanımı çok geçmeden Püritenler ile diğer muhalif Anglikanlar arasında, hatta Püritenlerin kendi aralarında bile bir anlaşmazlık nedeni olmuştur. Püritenler, Anglikanlar ve diğerleri İncilin nihai otoritesine inanmaktaydılar. Fakat Püritenler, Hristiyanların sadece İncilin emrettiğini yapmaları gerektiği tezini ileri sürdüler. Anglikanlar ise, İncilin yasakladıklarının da yapılmaması gerektiğini savundular. Burada ortaya konan farklılık, ince bir nokta üzerinde olmasına rağmen, derin bir farklılık noktasını oluşturmakta idi. Bir süre sonra, Kitabı Mukaddesin talepleri hakkında, özellikle kiliseye ilişkin konularda, Püritenler arasında faklı görüşler ortaya çıktı. Bazıları Presbiteryan devlet kilisesi örgütünü bazıları da devletle işbirliğine dayalı Cemaatçi (Congregationalist) bir kurum yapısını savundular. Diğer bazıları ise İncilin devletten ayrı cemaatçi kiliseleri zorunlu kıldığına inanmaktaydılar. Kısaca, Püritenler İncilin yorumlanma biçimi kakında Anglikanlarla görüş ayrılığına düştüler ve İncilin hangi yorumunun en doğru yorum olduğu hususunda da kendi aralarında farklı görüşler sergilediler. Bu görüş ayrılıklarından birincisi, Kral ve Kral ile ittifak halinde olan piskoposlar kontrol altında iken İngiliz dini hayatına hakim oldu. İkinci anlaşmazlık noktası ise, Püriten Devrimi başarıya ulaştıktan sonra kendini gösterdi ve İngiltere'de Püritenizmin dağılmasına yol açtı.

Bu anlaşmazlık noktaları ele alınırken, Püritenlerin Kitabı Mukaddes'in otoritesine atfettikleri önem gözden kaçırılmamalıdır. Püritenler, hayatlarını İncil öğretisi temeline dayalı olarak oluşturmak için tüm İngilizce konuşan dünyada emsalsiz bir gayret gösterdiler. Tanrı Kanunu olarak kabul ettikleri Kitabı Mukaddes'i esas alarak, pratik kullanıma önem verdiler. Günahı engellemek,

[26] Edward Hindson, *Introduction to Puritan Theology: A Reader*, baker book house of Grand Rapids, Michigan, 1976

insanları İsa'ya götürmek ve inananların davranışını yönlendirmek, bu kullanımlar içinde yer almaktadır.[27] Püritenler, Elizabeth döneminin son yıllarında İngiliz Krallığını reforma tabi tutmak için gösterdikleri çabalar aksamaya başlayınca kendi kontrollerinde olan ailelerine yöneldiler. 1600'lü yılların başlarında, aile içinde yapılan ibadetleri yeniden canlandırmak, hasta kişilere ve ölenlere duayı teşvik etmek için sabbath üzerinde yoğunlaştılar. Pazar günü bir dinlenme ve eğlenme günü değil, ibadet ve tefekkür günü olarak kabul edildi. Ancak, Püritenler, diğer kutsal günlere veya Azizlerin günlerine önem vermediler. Hatta, Christmas bile Papalığın belirlediği takvime göre düzenlenmiş günler olarak değerlendirildi.[28] 1640'lı yıllarda Püritenlerin beklentileri gerçekleşince, aile içinde yürütülen bu uygulama dışarı taşınarak açık uygulama haline getirildi.

Püritenlerin üzerinde durduğu üçüncü nokta, kilise kurumunun Kitabı Mukaddese dayalı olması hususu idi. Anglikanlara göre, piskoposluk, zaman içinde uygulandığı ve test edildiği için, Kitabı Mukaddesin emirlerinden hiçbirini ihlal etmediğinden dolayı, kilise organizasyonu için uygun bir yol idi. Püritenlere göre, piskoposluğu savunanlar asıl noktayı gözden kaçırmışlardı. Piskoposluğu savunanlar İncilin pozitif öğretilerine uymayı ihmal etmişlerdi. Püritenlere göre, Kitabı Mukaddes, kiliselerin nasıl inşa edileceğine ve nasıl yönetileceğine dair kurallar koymuştu. Üstelik İncil piskoposluğa dayalı olmayan bir kilise düzeni sistemi getirmişti Püritenler, bu sistemin ne olduğu konusunda kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri zaman bile bu inancı muhafaza etmişlerdir. Ancak, bu anlaşmazlıklar bile, olumlu sonuçlar vermiştir. Çünkü, bu anlaşmazlıklar, Presbiteryanların, Kongregasyonalistlerin ve Baptistlerin de modern yönetim anlayışlarına zemin oluşturmuştur.

Kurtuluş, Kitabı Mukaddes ve Kiliseye ilişkin Püriten görüşlerinin bir çeşit kargaşaya neden olmasının sebebi, Püritenlerin dördüncü görüşüdür. Bu görüşe göre, Tanrı, toplum dayanışmasını teşvik etmektedir. Püritenlere göre, tek, eşgüdümlü bir otorite, toplum içindeki hayatı yönetmelidir. Bu görüşün bir sonucu olarak, Püritenler, İngiltere'nin tümünü Püriten yapmayı amaçlamışlardır. Tolerans veya bugünkü şekliyle çoğulculuk daha sonra ortaya çıkmıştır. Takat Püritenler, bu görüşlerle mücadele etmişlerdir.

---

[27] Edward Hindson, *Introduction to Puritan Theology: A Reader*, baker book house of Grand Rapids, Michigan, 1976

[28] Edwin S. Gaustad, *Quest For Pure Christianity, Christian History*, c. 13, Sayı 1, 1994

1.3. Eserler

1.3.1. Westminster İman İtirafnamesi

Püritenlerin ortaya koyduğu önemli teolojik ürünlerden biri Westminster Confession of Faith[29] (Westminster İman İtirafnamesi) adlı çalışmadır. 121 teolog tarafından yazılan bu itirafnamenin yazımına 1643 yılında başlandı ve 1647 yılında tamamlandı. Westminster İtirafname'sinin en dikkat çekici özelliği, Kitabı Mukaddese atfettiği önem olmuştur. Bu itirafnamenin Kutsal Kitapları ele alan ilk bölümü B. B. Warfield gözetiminde yapıldı ve Püritenlere şu öğretileri sundu: (1) Kanonik Kitapların sadece 66 tanesi Tanrının ilhamıdır, inanç ve hayatın tek otoritesi ve kuralı bu kitaplardadır. (2) İnsanın Tanrıyı tümüyle tanıyabileceği ve kurtuluşu bulabileceği tek yer İncil'dir. (3) Tanrının Sözü, yine Tanrının himayesinde ve takdirinde çağlar boyunca muhafaza edilmiştir. (4) Kitabı Mukaddesin tek manası vardır; İncilin ne demek istediğini belirlemek için kitabı Mukaddesi kullanarak Kitabı Mukaddesi yorumlamak zorundayız.[30]

1.3.2. Kısa İlmihal

Püritenlerin Westminster Confession of Faith (Westminster İman İtirafnamesi) çalışmasından sonra Hristiyanlık dünyasına sundukları ikinci önemli çalışma Püritenizmin ilmihalini oluşturan Shorter Catechism[31] adı verilen çalışmadır. 14 Ekim 1855 tarihinde C. H. Spurgeon adlı bir papaz, toplanan binlerce kişiye 46. vaazını verdi. Ertesi gün yayınlanan bu vaaz, Püriten ilmihalini oluşturdu. 82 soru ve bu sorulara verilen cevaplardan oluşan bu ilmihal hakkında genel bir bilgi vereceğini düşünerek sadece ilk 10 maddesini vermekle yetineceğiz:

s.1: İnsanın ilk hedefi nedir?

c.1: İnsanın ilk hedefi, Tanrı'yı yüceltmek ve sonsuza kadar Tanrı'dan haz duymaktır.

s.2: Tanrıyı ululamak için yol gösterici olarak tanrı hangi kuralı koymuştur?

---

[29] S. W. Carruthers ve diğ. tarafından 1647 yılında basılan bu çalışma Amerikan Presbyterian kiliseleri tarafından 1788 yılında adapte edildi ve bu kiliselerin himayesinde anonim olarak basılmaya devam etti.

[30] Rev. Dr. Jeffrey Khoo, "Puritans and Puritanism", *Church History*,

[31] C. H. Spurgeon (der.), "*Heir of the Puritans" with proof*, http://www.gracepleasanton.com/

c.2: Eski ve Yeni Ahitte yer alan Tanrının Sözü, Tanrıyı ululamada ve Ondan haz almada tek kuraldır.

s.3: Kitabı Mukaddes temelde neyi öğretir?

c.3: Kitabı Mukaddes temelde Tanrı ile ilgili olarak insanın neye inanması gerektiğini ve Tanrının insandan yerine getirmesini istediği görevleri öğretir.

s.4: Tanrı Nedir?

c.4: Tanrı Ruhtur, ezelidir ve ebedidir; varlığı, bilgeliği, gücü, kutsallığı, adaleti, iyiliği ve dürüstlüğü bakımından değişime tabi değildir.

s.5: Birden fazla tanrı var mıdır?

c.5: Birden fazla Tanrı yoktur; O, diridir ve gerçek Tanrıdır.

s.6: Tanrı bünyesinde kaç kişi vardır?

c.6: Tanrı bünyesinde üç kişi vardır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Özde aynı olan, güç ve yücelikte eşit olan bu üç kişilik, tek bir Tanrıyı oluşturmaktadır.

s.7: Tanrının hükümleri nelerdir?

c.7: Tanrının hükümleri, kendi iradesinin kararına göre O'nun ezeli amacıdır. Bu hükümler doğrultusunda, kendi yüceliğinden dolayı, olup biten her şeyi önceden takdir etmiştir.

s.8: Tanrı, hükümlerini nasıl gerçekleştirir?

c.8: Tanrı, hükümlerini, yaratılış ve ilahi himaye düzeni içinde gerçekleştirir.

s.9: Yaratılış düzeni nedir?

c.9: Yaratılış düzeni, Tanrının her şeyi, hiçbir şeyden ve kendi gücünün Sözü ile ardışık altı normal günde ve çok mükemmel biçimde yaratmasıdır.

s.10: Tanrı insanı nasıl yarattı?

c.10: Tanrı, insanı, bilgi, dürüstlük ve kutsallık bakımından kendi suretine benzer şekilde diğer yaratıklara üstün olarak yarattı.

1.4. Değerlendirme ve Sonuç

"Püritenizm" terimi ile ne kastedildiği hususunda farklı değerlendirmeler olmasına rağmen bu terimin kökeni olan "pure" yani saf kelimesi Püritenlerin amaçlarını ve verdikleri mücadeleye yükledikleri misyonu net biçimde ortaya koymaktadır. Yapılan reformları yeterli görmeyerek ilave reformlar isteyen Püritenler bu mücadelelerinde çeşitli zorluklarla karşılaşmışlar, hatta vatanlarından uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Hollanda ve Amerika'da koloniler kuran Püritenler hem Amerika'da hem de İngiltere'de etkili olarak "İngiliz Püritenizmi" ve "Amerikan Püritenizmi" terimlerinin kullanılmasına sebep olmuşlardır.

Püritenler, Tanrıya ve dünyaya hizmet bakımından Hristiyanlık tarihi içinde yer alan diğer dini gruplara benzemektedirler. Fransiskenler, Protestan Reformcular, Cizvitler, Anabaptistler ve ilk Metodistler ne ise Püritenler de hemen hemen odur.[32] Püriten teolojisinin özünü disiplin oluşturmaktadır. Püritenlere göre, Hristiyanın hayatı disiplinli bir hayattır, başıboş bir hayat tarzı değildir. Ancak, çok fazla sayıda çağdaş evanjelik, bu disiplin ilkesini tamamen terk etmiştir ve doktrin, etik ve metot anlayışında yeni bir değişimi gerekli hale getirmişlerdir.[33] Püritenlere göre, Püritenizmin büyüklüğü, tek doktrin ve pratik kaynağı olarak, Tanrı'nın Sözünü esas almasıdır. Püritenizm, sadece bir dini inanç değil aynı zamanda insanın varlığını Kitabı Mukaddesin öğretisi ile entegre eden bir yaşam felsefesidir.[34]

Sonuç olarak, Püritenizmi ve Püritenleri önem verdikleri konuları dikkate alarak şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Roma Katolik Kilisesinden ve bu kilisenin geleneklerinden ayrılma,
2. Piskoposluktan Reform uygulanmış Protestan Kilisesine ve teolojisine geçiş,

[32] Mark O. Noll, "Puritanism", *Elwell Evangelical Dictionary*

[33] Edward Hindson, *Introduction to Puritan Theology: A Reader*, baker book house of Grand Rapids, Michigan, 1976

[34] Edward Hindson, *Introduction to Puritan Theology: A Reader*, baker book house of Grand Rapids, Michigan, 1976

3. Sade ibadet formlarını esas alma, kilise ritüelleri, kilise giysileri ve kilise müziği gibi uygulamaları reddetme,
4. İncil'in kişisel yorumuna önem verme,
5. Yerel mahalle kiliselerinde devlet tarafından düzenlenen ayinler yerine vaizler tarafından verilen halk vaazlarına katılma,
6. Sabbath'a sıkı bağlılık, festivaller ve Azizlerin günlerini önemsememe.

Bibliyografya

AYDIN, Prof. Dr. Mehmet, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1993

BROWN, J., *The English Puritans*, Londra: Cambridge University Press, 1910

DOMINIS, M Antonius de, *The Cause of His Return*, Out of England, Roma, 1623

ELIADE, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, c. 12, Macmillan Publishing Company.

ENCYCLOPEDIA, The Catholic, "Puritans", c. XII.

GAUSTAD, Edwin S., *Quest For Pure Christianity*, Christian History, C. 13, Sayı 1, 1994

HAWKES, R. M. "The Logic of Assurance in English Puritan Theology", *Westminstrel Theological Journal*, c. 52, Sonbahar Sayısı, 1990

HINDSON, Edward, *Introduction to Puritan Theology: A Reader*, baker book house of Grand Rapids, Michigan, 1976

HULSE, Errol, "The Example of the English Puritans", *Reformation Today*, sayı. 153, Eylül/Ekim 1996

KEVAN, Ernest F., *The Grace of: A Study in Puritan Theology*, Soli Deo Gloria Publications, Morgan, PA: 1993

KHOO, Rev. Dr. Jeffrey, "Puritans and Puritanism", *Church History*,

LEWIS, P., *The Genius of Puritans*, Haywards Heath: Carey Publications, 1975

LLOYD-JONES, DM, *1662-1962: From Puritanism to Non-Conformity*, Londra: Evangelic Library, 1962

MILLER, Perry ve Thomas H. Johnson, *The Puritans*, c. I

MORRIS, Tyler Seymour, The Tucker Genealogy: A Record of Gilbert Ruggles and Evelina Christina (Snyder) Tucker, Chicago, 1902

NOLL, Mark O., "Puritanism", *Elwell Evangelical Dictionary*

OWEN, John, *The Death of Death in the Death of Christ*, London: Banner of Truth, 1963

PACKER, J. I., *Among God's Giants*, Eastboume: Kingsway, 1991

SPURGEON, C. H. (der.), "*Heir of the Puritans*" *with proof*,http://www.gracepleasanton.com

İMÂM-I AZAM EBÛ HANÎFE'NİN KISSASI

Yrd. Doç. Dr. Münevver TEKCAN[*]

Abstract

The story of Imam-ı Âzam Ebû Hanîfe

This study is concerned with a narration in prose about İmām-ı Âzam Ebû Hanîfe's birth and him being entitled as İmām-ı Azam. This poem is constructed in relation two different versions. Ebû Hanîfe's farther, Numan, ate an apple that he took from a river. As a result of this he was to get married to the daughter of the man who claimed that the apple belonged to him. Numan had a son names Sabit. At the age of six Sabit started his theology education with a mullah. At that time the sultan had a quarrel with his wife and told her to be "bosh ol!" – according to Islamic theology *bosh ol!* means that she was no longer his wife. Nevertheless he was not happy with his decision. Learned men could not arrive at a decision about the sultan's case but Sabit was able to solve the sultan's conflict. Thus he was entitled İmam-ı Âzam at the age of six.

Bu yazımızda, Ebû Hanife'nin dünyaya gelişini ve İmâm-ı Âzam lâkabını alışını konu alan manzum bir hikayeyi ele aldık. Hikayenin iki varyantına dayandırılarak ortaya koyduğumuz metnin kuruluşunda, *Divân-ı Hikmet*'in Ahmet Caferoğlu yazma nüshasında yer alan (AC 360-370) *Ḳıṣṣa-i Ḥażret-i İmām –ı A'ẓam* 'ı esas kabul ettik. Hikmet[1] tarzında yazılmış olan bu manzum hikaye,

---

* Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Dili Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

[1] Hikmet hak. ayrıntılı bilgi için bkz. M. Fuad Köprülü, *Türk edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB yay., Ankara 1976; Kemel Eraslan, *Ahmed Yesevi: Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1991.

77 beyit olup nesh-talik ile yazılmıştır. Hikayenin ikinci varyantı ise Kazan Devlet Üniversitesi kütüphanesinden elde ettiğimiz T2402 numarada kayıtlı hikmet mecmuasında bulunan *Yarım Alma Kitab*'dır. Adı geçen manzum metin, 67 beyitlik bir hikmettir, bozuk bir talik ile yazılmıştır. Esas aldığımız nüsha (AC) ile Kazan nüshası (K) arasındaki farklar muhteva ile ilgili olmayıp imlâ, ses ve şekil yönündendir.

İmam-ı Âzam Ebû Hanife hakkındaki manzum hikaye üzerine hazırladığımız bu çalışma sırasıyla şu bölümleri ihtiva etmektedir: Ebû Hanife'nin hayatı, *Ḳıṣṣa-i Ḥażret-i İmām –ı A'ẓam* hikayesinin özeti, Hikâyenin sözlü gelenekten derlenen varyantı, Dil Özellikleri, Metin, Dizin, Ahmet Caferoğlu nüshası (AC), Kazan nüshası (K).

Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe[2] Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö.150/767). Hanefî mezhebinin imamı büyük müctehid. 80 (699) yılında Kûfe'de doğdu. Daha önce doğduğu hakkında bazı iddialar hariç tutulursa Ebû Hanîfe'nin doğum tarihinde görüş birliği vardır. Torunları Ömer ve İsmail'in belirttiklerine göre nesebi Nu'mân bin Sâbit bin Zûtâ bin Mâh'tır. Aslen Arap olmayan Ebû Hanîfe'nin dedelerinin Fars menşeli olduğu rivâyet edilmektedir. Memleketleri fethedildiği zaman kabilelerinin ileri gelenleri arasında kendilerine de eman verilmiş, onlara esir muâmelesi yapılmamış ve Arap olmadıkları için Teymullah Sa'lebe oğullarının himayesine verilmişlerdir. Diğer bir rivâyete göre ise dedesi Zûtâ köle olarak İran'dan getirilmiş, sonra da efendisi tarafından azat edilmiştir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, Bekir b. Vâil oğulları veya Teymullah b. Sa'lebe oğullarının azatlısı diye bilinmiş ve zaman zaman Teymî nisbesiyle de anılmıştır. Türk asıllı olduğu rivâyetleri de bulunmakla birlikte dedesi Zûtâ'nın, aslen Kâbil bölgesinde yaşayan Fârisoğullarına mensup "merzübân" denilen bir uçbeyi olduğu rivâyeti daha kuvvetli görünmektedir. Dedeleri Sâsânî devletinde görev almış, vâlilik yapmış kimselerdir.

Birçok farklı bölge ve ırklara mensûbiyetinin rivâyet edilmesi, babası Sâbit'in bütün bu anılan yerlerde bir müddet oturduktan sonra Kûfe'ye gelip yerleşmesiyle izâh edilebileceği gibi, diğer büyük ve önemli şahsiyetlerde görüldü-

---

[2] Ebû Hanîfe hak. ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Çev. Osman Keskioğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1962 ; Mustafa Uzunpostalcı *Ebû HanîfeHayatı ve İslam Fıkıhındaki Yeri* (doktora tezi 1986, S Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü ;
Muhammed Ebû Zehra, a.g.e. s.14-15
Mustafa Uzunpotalcı, *Ebû Hanîfe*, *TDV İA,* İstanbul,1994,X, s.131-132

ğü gibi, farklı ırk ve bölge mensûplarının Ebû Hanîfe'ye ayrı ayrı sahip çıkmasıyla da açıklanabilir

Ebû Hanîfe hakkında döneminden başlayarak hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak çok sayıda menkıbe ve rivâyet teşekkül etmiştir. Özellikle menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe veya Nu'mân adında bir şahsın geleceği, ümmetin ışığı olacağı, dini ve sünneti ihyâ edeceği meâlinde bazı hadislere senet ve metinleriyle birlikte yer verilir.[3]

Ebû Hanîfe, ticaretle uğraşan varlıklı bir âilenin çocuğudur. Kendisi de ilim tahsiline başlamadan tüccarlık yapmıştır. Küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberlediği sanılan Ebû Hanîfe, kırâat ilmini kırâat-ı seb'a âlimlerinden olan Âsım b. Behdele'den öğrenmiştir. Fıkıh konusunda Hammâd b. Ebû Süleyman'dan ders alarak amelî fıkıh alanında derinleşerek bu alanda otorite olmuştur. Devrinin seçkin âlimlerinin pek çoğundan ilmî yönden faydalanma imkanı bulan Ebû Hanîfe'nin asıl hocası Kûfe re'y ekolünün üstadı olan Hammâd b. Ebû Süleyman'dır. On sekiz yıl hocasının ders halkasına devam etmiş ölümünden sonra da hocasının yerine geçerek ders vermiştir. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Kaynaklar Ebû Hanîfe'nin kanaatkâr, cömert, güvenilir, âbid ve zâhid bir kişi olduğunda görüş birliği içindedirler.

Hikayenin konusu

Çalışmamıza konu edinilen *Ḳıṣṣa-i Ḥażret-i İmām-ı A'ẓam* 'da önce Allah'ın varlığı, birliği ve kudreti üzerinde durulur. Bu girişten sonra başlayan hikayenin asıl konusu şöyledir: Sabit, bir arktan akan suda abdest alırken suda akıp gelen kızıl elmayı alır, yarısını yer. Pişman olur, sahibini bulup bedelini ödemek ister, sahibine bir bağ içinde rast gelir, sahibi elmanın kendi bahçesinin elması olduğunu ve izinsiz alıp yarımını yediği için ahirette cezasını çekeceğini söyler. Bunun üzerine Sabit, âhiret yerine bunun cezasını bu dünyada çekmek istediğini dile getirir. Elmanın sahibi ise evindeki dilsiz, elsiz, ayaksız ve kör olan kızını alırsa yarım almanın bedelini ödeyebileceğini ifade eder. Âhiret azabın-

[3] Bu konuda kaynak olarak tespit edebildiğimiz Aclûnî, İsmâil b. Muhammaed, *Keşfu'l-hafa,*Beyrut 1351, (II.Cilt) (hadis no:53), adlı eserinde yer alan hadisler : "Benden sonra Numan b. Sâbit adlı ve Ebû Hanife künyeli bir adam gelecektir. Allahın dini ve benim sünnetim onun ellerinde hayat bulacaktır. Eğer Mûsa ile Îsa'nın ümmeti içinde Ebû Hanife gibisi olsaydı, ne Yahudileşirler ne de Hiristiyanlaşırlardı."; "Âdem benimle iftihar etti. Ben ise ümmetimden ismi Numan, künyesi Ebû Hanife olan -ki o ümmetimin kandilidir- bir adamla iftihar ediyorum."

dan korkan Sabit, kızı alıp cezasını bu dünyada çekmek ister, kızı almayı kabul eder. Bu kızı, anası ve atasının rızasıyla, nikah günü alıp getirirler, oğlan kızın çok güzel olduğunu görünce çok şaşırır, yüzünü ters çevirir, atası yalancı olan bu kızı, almak istemez. Atası ve anası özür dileyip durumu şöyle açıklarlar: Dilsizdir; daima Hak yadını söyledi, gıybet etmedi, kördür; mahrem olana bakmadı, sadece Kur'an okudu, elsizdir; kul hakkını almadı, ayaksızdır; kötü olan işe gitmedi. Bunları dinleyen Sabit, ikna olup kızı nikahına alır. Bir süre sonra bir oğulları dünyaya gelir. Adı Numan olan bu oğlanı mektebe verirler, her gün hocaya gider.

Aynı şehirde yaşayan bir padişah vardır. Bir gün ok atarken hanımına bir şaka yapar. Hanım ona "Sen cehennemliksin!" diye karşılık verince padişah da hanımına "Sen boş ol!" der. Bunun üzerine padişah bütün âlimleri toplayıp bu durumu aydınlatacak bir yorum ister. Bunu çözemezlerse üç güne kadar bütün ulemanın öldürüleceklerini söyler. Ulema çok kaygılanır. Ders anında Numan hocasından üzgün olmasının sebebini öğrenir. Hocasına kendisini padişaha götürürlerse bu durumun cevabını verebileceğini ifade eder. Âlimler, altı yaşındaki Numan'ı padişaha götürürler. Numan, padişahı dinler ve Kur'an'dan iki âyetle padişahın içinde bulunduğu durumu izah eder, hanımının boş olmayacağını ve kendisinin de cehennemlik olmayacağını bildirir. Ulema ve halk Numanı hayretle karşılarlar ve kedisine Â'zam adını verirler. Numanın atası ise, önceden yarım alma yediğini hatırlayıp o yarım elmayı yemese oğlunun üç yaşında Â'zam olacağını söyler.

İmam-ı Â'zam Ebû Hanîfe kıssasının günümüzde Anadolunun değişik yörelerinde sözlü gelenekte anlatılmakta olduğunu da belirtmek gerekir. [4]

---

[4] Kocaeli Üniversitesi Fen-Edb. Fakültesi , Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencileri arasından yaptığımız araştırmaya göre Bayburt, Erzurum ve Isparta yörelerinde "Yarı Alma, İmam-ı Azam Hazretlerinin Hikayesi" adlarıyla bu hikayenin sözlü gelenekte de anlatılmakta olduğunu gördük. Öğrencilerimizden Hasibe Seyhan'ın Isparta Gelendost Çaltı köyünde, büyükannesinden derlediği *İmam-ı Azamın Hikayesi* " şu şekildedir: İmam-ı Hazretlerinin babası çalışamaya gidiyormuş, çalışmış çalışmış, yorulmuş, oturmuş bir nehrin kenarına. Otururken öğle vakti olmuş, 'Kalkıp nehirden bi abdest alıyım da namaz kılıyım.' demiş. Abdest alırken bir elma yuvarlanmış gelmiş sudan, hemen elmayı tutmuş, ısırmış, elmanın suyu boğazına kaçmış. haram olduğunu anlayınca elmayı eline almış, düşmüş nehrin kenarına. Gide git gide git bahçeyi bulmuş. Elmaya bakmış, ağaca bakmış, ağacın dalları nehre sarkmış. 'Bu elma, bu ağacın.'demiş. Dolaşmış bahçenin kapısından, bahçenin sahibine böyle böyle demiş:

- Senin elma suda abdest alırkana geldi, ısırdım, düşmüş, bana helal it!...
- İtmem
- Neden?
- Üç sene kölelik yaparsan helal iderim.

Dil Özellikleri

I. İmlā

Ünlülerin Yazılışı:

1.*a, e* :Kelime başında medli آ ve medsiz **ا** elifle yazılmıştır: **آ یاق** *ayaḳ* (4), **اتا انانک** *ata anan͡g* (5), **آ تی** *atı* (8), **اریغ** *arıġ* (10), **آلمه** *alma* (10), **آ قیب** *aḳıp* (10), **آ لدی** *aldı* (13), **ایلادی** *eyledi* (2), **اشتی** *eşitti* (39), *eri* **اری**(45); kelime içinde elifle yazılmıştır: **یراتی** *yarattı* (2), **قرا** *ḳara* (5), **بارچاسی** *barçası* (5), **باشیغه** *başıġa* (7), **اوغلان** *oġlan* (59), **قایتب** *ḳaytıp* (65), **یمان** *yaman* (63), **بردی** *berdi* (2), **یرکه** *yerge* (5), **یدیم** *yedim* (12), **برار برار** *birer birer* (13), **دیکان** *digen* (30); kelime sonunda bazen elifle **ا** bazen de hā-yı resmiyye **ه** ile gösterilmiştir: **آلته** *alta* (73), **اتا** *ata* (74), **مونده** *munda* (60), **بارچه** *barça* (48), **یانیده** *yanıda* (65), **ایچره** *içre* (14), **برله** *birle* (10), **دیسه** *dise* (22), **بیزکه** *bizge* (30).

2.*ı,i* : Kelime başında elif + yā **ای** ile, **اینان** *ınan* (32) **ایکانین** *ikenin* (18), **ایر** ir (18), **ایجنداکی** *içindeki* (41); kelime içinde ve sonunda ise yā **ی** ile yazıl-

---

Üç sene kölelik yapmış, üç sene yapıp bitirmiş.

- Ağam benim üç senem bitti, ben gidicen gāri, helal it!... demiş
- İtmem
- Neden?
- Eee... bir kör kızım var, ayağı topal, gözü kör, elleri çomak, onu alırsan helal iderim. demiş.

Dökmüş, düşünmüş. Bu günahtan nasıl kurtuluyum diye, helal itmiş. Kızın da babası Ona bir düğün idivermiş. Girdeğe girmiş, duvağını kaldırmış, baksa ki kızın gözleri görüyor, elleri çomak değil, ayağı topal değil. Hemen tekrar çıkmış, kızın babasına:

- Bir yanışlık olmasın, bir yanış yire girmeyin, kızın gözleri görüyo, elleri çomak değil, ayağı topal değil.'
- O senin helalin, onun ayakları dışarı yörümedi, gözleri kimseyi görmedi, helalin, git girdeğine gir!...

kakmış, gitmiş, girdeğine girmiş, boyunda bir oğlan çocuğu kalmış. Olmuş, doğmuş, büyümüş, okul zamanı gelince okula gitmiş, orda okumuş. Eve gelmiş, ertesi gün bidaha gitmiş, Guranı hatim etmiş, sevinerek gelmiş.

- Ana Guranı hatim etdim!....
- Aaah!... yavrum, senin baban çok sabırsızıdı; o bi elmayı ısırmayaydı sen bi günde hatim ettiydin.

demiş. Çocuk da okuyo mezebimizin kurucusu İmam-ı Azam Hazretleri oluyo.

Kaynak Kişi: Adile Seyhan, Yaş:74, Okur-yazar değil.

mıştır: قزل *ḳızıl* (10), اريقده *arıḳda* (10), يارمنى *yarımnı* (11), قزيم *ḳızım* (19), قولى *ḳolı (*38), تقى *taḳı* (44), اتينى *atını* (42), تيلى *tili* (20), ييكيت نى *yigitni* (18), د يديا *didi-ya* (21).

3. *o,ö, u,ü* : Kelime başında elif + vāv او ile, kelime içinde ve sonunda vāv و ile yazılmıştır: اولزمانى *ol zamānı* (27), اولتوروب *olturup* (59), اوغلان *oğlan* (59), اونادى *oynadı* (45), تويلار *toylar* (27), يوقتور *yoḳtur* (35), سوردى *sordı* (32), قورقارمو *ḳorḳar mu* (63), اوتكان *ötken* (8), اوزكا (29), اوزى *özi* (9), سوزلاكالى *sözlegeli* (20), يوراركوزى (20), توشك *töşek* (28), اوشبو *uşbu* (28), قاوشتوروب *ḳavuşturup* (62), ترور *turur* (32), مونداغ *mundaġ* (63), يراشو *yaraşu* (61), اوشبو *uşbu* (28), اوسيده *üstide* (59), اوزره *üzre* (61), اوج *üç* (47), كون (43), توشتى *tüşti* (61), اوكوردى *ögürdi* (34), يوزينى *yüzini* (34).

4. Az sayıda kelimede ise ünlüler harekelenmiştir: قوُروق: *ḳoruḳ* (6), اُوُلومدين *ölümdin* (6), اُوُيومده *öyümde* (19), مُختصر *muḫtaṣar* (7).

Ünsüzlerin Yazılışı

1.*b, p* ünsüzleri genellikle tek noktalı yazılmış, p için nadiren üç nokta kullanılmıştır:ديبان *diben* (1), *bar* بار (2), بردى *berdi* (4), اوتوبدور *ötüptür* (41), كريب *kirip* (14), اليب سز *alıp-siz* (16), قوپتى *ḳoptı* (8).

2. *c, ç* ünsüzlerinden *c* tek noktalı, *ç* ise bazen üç noktalı yazılmıştır: اوج *üç* (47), جهارباغدين *çehār-bāġdın* (13), جان *cān* (1), كوركاج *körgeç* (15), كچه *keçe* (64), چقتى *çıḳtı* (29).

3.Bazı çekim ekleri kelime kök ve gövdelerinden ayrı yazılmıştır: ييكيت نى *yigitni* (18), حامله بولوبدور *ḥāmile bolupdur* (41), مكتب غه *mektebġa* (43), عالملارغه *'ālimlerġa* (56), اولزمانى *ol zamānı* (27) yazılışında da ek ayrı yazılırken kelimeler bitişik yazılmıştır.

4. Çift ünsüzler genellikle tek yazılıp çift okunmakta ara sıra bu yazılışlarda şedde kullanılmıştır: يراتى *yarattı* (2), اشتى *eşitti* (39), كونكولارى *köñgülleri*

(40), تو تّى *tuttı* (39), قلّو ق *ḳulluḳ* (5), تو قّا ن *toḳḳan* (6), امّتن *ümmetin* (1), جبّا ر *cebbār* (9), حقّين (38), جهنّمى *cehennemī* (46).

II.Ses Bilgisi

a) Ünlüler

Ünlü Uyumu

I. Kalınlık-İncelik Uyumu

Türkçe kelimelerde kalınlık incelik uyumu bulunur: *ayaḳ* (4); *bota* (64); *burun* (7,8); *barçası* (5); *ınan* (32); bu kuralın istisnaları da görülür: *köñglin+ġa* (11); *köñgliñ+daki* (15); *irenler+ġa* (80).

Arapça ve Farsça kökenli kelimelerde kalınlık-incelik uyumu genellikle tamdır. Birkaç örnekte, ince ünlülü kelimeye kalın, kalın ünlülü kelimeye de ince ünlü bulunduran ekler getirilerek bozulmuştur: *āḫitret+de* (16, 24); *'ālim* +ge (55); *ḫaṭā+sı* (35); *ża'īfe+ler anası* (73); *yādı +ını* (3), *mekteb+ġa* (43); *'ālimler+ġa* (61), *Muṣṭafā+ge* (77).

II. Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu:

Düzlük-Yuvarlaklık uyumuna uyan kelimeler karışıklık göstermektedir, tam olarak gelişmemiştir: *ḳoru-ḳ* (6), *öt-üptür* (41), *yarım-nı* (13), *uyı -ma* (78); *bota +m* (64); *ḳarşu* (14); *ḳolın ḳavşur-up* (62); *oyna- dı* (45); *keltür -üp* (29); *töşek* (28); bu uyuma aykırı ekler şunlardır: 3. şahıs iyelik eki *(+ı /+i*): *öz +i* (9); *köz+i* (33,37); *'özr+i+n ay-dı* (35); *imāmlarnıñ uluġ+ı* (75); *taḫt üst+i+de* (79); belirtme durumu (*+nı / +ni*): *oġlan +nı* (56); *yol+nı* (76). Yaklaşma durumu (*+ge*): *öy+ge* (28); Ayrılma durumu *(+dın/+din*): *su+dın* (2); *ölüm+din* (6); *köñgül+din* (79). Geniş zaman eki 2. teklik-çokluk ve 3. şahıs:(*-er,-ur/-ür*): *ayt -ur-sen* (46); *öl-er sizler* (47); *bar-ur* (76); *ber-ür-siz* (16); *yıġlaş -urlar* (48); *ḫoş kör-erler* (54);Görülen geçmiş zaman 3.şahıs ve 1. çokluk şahıs (*-dı / -di, -diler / -diler, -dük*): *ḳop-tı* (8); *tur-dı* (14); *ḳoşul-dı* (40); *tındur-dı* ; (71); *körme-di* (37); *kül-diler* (32); *yoḳ ır-dük* (2). Gelecek zaman 1. teklik ve 3. teklik şahıslar (-ġay, *-ġum*): *devlet bol-ġay* (55); *ber-güm* (17); *al-ġum* (21); Emir 1., 2. ve 3. teklik şahıs: (*-ayın, -ġıl, -sun / -sün*): *bol-ayın* (25), *ḳutul-ayın* (26); *oltur-ġıl* (49); *ni ḳıl-sun* (22); *bol-sun* (42); sıfat-fiil eki (*-er*): *yör-er közi* (20); *kör-er közi* (23); *kil-ür* (31); zarf-fiil ekleri (*-ġeç, -ġalı/-geli, -ġan, -ken, -u*):

kör-geç (15, 29); *tut-ġalı* (4); *yör-geli* (4); *kör-geli* (3); *toġ-ġan* (6); *öt-ken* (8); *al- u bar- ur irdi-ya* (10); fiilden fiil yapım eki (*-dur/ -dür, -tur /-tür*): *bil-dür -di* (66, 71); *tın-dur- dı* (71); *yıġ-dur-dı* (47); *kel-tür-p* (29); bildirme eki; (*turur, -dur/dür, -tur/ -tür*): *uşbu tur-ur* (32, 77); *mundaġ tur-ur* (68); *yalġançı+dur* (34); *yoḳ+dur* (81); *yoḳ+tur* (38); *bu emes-tür* (30); *oġlan imes-dür* (55); soru eki (*mu*): *bar mu* (47); *bil-er mü siz* (31).

Ünlü Değişmeleri

1. -ı>-a değişmesi: alta (70), (krş. altıġa kir-di (43))

2. e->ö-, -i->-ü- değişmesi: *ebir->ewir-> ögür- di* (34)

3. ünlü türemesi : *sora-dı* (69); *yıġalar-siz* (50);

4. Orta hecede vurgusuz dar ünlünün düşmesi: *aġzı* (33); *şehir+de* (44);

ḳoynından (66); *köñglinġa* (11); *naẓım ḳıl-dım* (80) gibi örneklerde vezin gereği görülen ünlü düşmesi, *yörü-* fiilinde de görülür: *yör-geli* (49; *yör-gen* (69).

5. ünlü yutumu : *ne'ter-siz* (30)

b) Ünsüzler

Ünsüz Değişmeleri:

1.b- >m-: *ben>men* (53); *meni>beni* (21), *bin-di>min-di* (61).

2. t->d-: *di- di* (47, 49).

3.d / ẕ >g> y : *İẕi+m Cebbār* (9)> *ige+*sin (12).

4. *y-* önses türemesi: *yipek* (40); *yıġla-* (49, 53).

5.r-, -r-, -r düşmesi .*çār-bāġ* (13), *ḳutul-ayın* (26); *'ābid i-kenin* (18).

6. b->ø düşmesi: *ḳahḳah ol-up kül-* (30).

7. Süreksiz ünsüzlerden sonra gelen ünsüzler her iki şekilde de bulunur:*arıḳ+da* (10); *iş+ge* (38); *yok+dur* (81); *tap-tı* (57); *tüş-ti* (51).

8. *-t* ve *-ḳ*'dan sonra ünlü ile başlayan bir ek geldiğinde, *-t* ve *-ḳ* korunur: *at+ı* (8); *ayaḳ+ı* (20); şu kelimelerde ise *-ḳ-* değişir: *ayaġı* (31), *şomluġı* (73).

9. Harezm döneminde olduğu gibi çok heceli kelimelerin sonundaki *-ġ / -g'* ler korunur: *andaġ* (39); *uluġ* (69).

10. 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra gelen belirtme, yönelme, kalma ve ayrılma durumu eklerinden sonra bazen zamir *n*'si gelir: *köñgl+i+n+de* (39); *ḳol+ı+n+da* (14); *yüz+i+n+i* (34); *at+ı+n+ı* (42).

III. Şekil Bilgisi

1. Yapım Eklerinin Şekil Bilgisi

a) isimden İsim Yapım Ekleri

1.+lıḳ, +luḳ :.+ *ḳul+luḳ* (5); *şom+luḳ* (73); *ḥaḳ+lıḳ* (77);

2.+ḳına : *yaş + ḳına* (64).

3.+çı: *yalġan + çı* (34)

b) İsimden Fiil Yapım Ekleri

1. +a : *oy (u)n+a-dı* (45); *yarlıḳ+a-* (9); *yaş+a-* (58)

2. +le : *söz+le-* (20)

c) Fiilden İsim Yapım Ekleri

1. -ḳ / -k : *ḳoru-ḳ* (6), *töşe-k* (28)

2. -ç : *sevin-ç* (72)

3. -ım /-üm : *yar-ım* (11); *öl-üm* (6)

d) Fiilden Fiil Yapım Ekleri

1. -ıl: *aş-ıl-* (40); *koş-ul-* (40); *yıġ-ıl* -(48)

2. -dür / - dur, -tür: *bil- dür-* (66); *kel-tür-* (29); *tın-dur-* (71); *yıġ-dur-* (47)

3. -ş : *yıġla-ş-* (48)

4. -t : *ay-t-* (46)

1. Çekim Eklerinin Şekil Bilgisi

a) İsim Çekimi

Geniş Zaman

Teklik

3.Şahıs: *bir kızım bar* (19); *ḳızım mundaġ* (20); *közi yoḳ* (20); *tili yoḳ+tur* (36); *uşbu turur* (77); *mundaġ turur* (68);*bu emes+tür* (30); *oġlan imesdür* (55); *mundaġ ir-ür* (33); *yalġançı+dur* (34).

Geçmiş Zaman

Teklik

3. Şahıs: *mücerred ir-di* (9); *bar ir-di* (10); *ṣāḥib-cemāl ir-di* (18); *ḳolında ir-di* (14).

Çokluk

1. Şahıs: *yoḳ ir-dük* (2).

Şart:

Teklik

3. Şahıs: *yoḳ bol-sa* (23).

Çokluk Ekleri:

+lar / +ler: *çār-bāġ+lar+nı* (13); *ẖatūn+lar* (28); *imām+lar* (76); *toy+lar* (27); *iren+ler+ġa* (80); *'ālim+ler* (69);; *ḳāẕī +ler* (69); *mü'min+ler* (76); *peyġamber+ler* (8); *sevinç+ler* (77); *ādem+ler* (6); *iş+ler+din* (63); *żaʻīfe+ler* (73).

İyelik Ekleri:

Teklik

1. Şahıs:

+m;+ım / +im; +üm: *ata+m* (81); *bota+m* (64); *ẖaṭā+m* (81); *İẕi+m* (9); ḳız+ım (19); *pādşāh+ım* (57); *digen+im* (36); *fiʻl+im+din* (65); *köñ̂gl+üm* (79); *köz+üm* (79); *öy+üm+de* (19); *söz+üm+de* (81).

2. Şahıs:

+ñ̂g; +ıñ̂g / +iñ̂g; +üñ̂g : *ata+ñ̂g* (5); *nefs+iñ̂g* (78); *suʻāl+ıñ̂g+a* (61); *ḳudret+iñ̂g* (1); *söz+iñ̂g+ni* (54); *ẖudāy+ıñ̂g+nı* (5).

3. Şahıs:

+ı / +i;+sı / +si : *at+ı* (8); *azāb+ı+dın* (26), *ḥaḳḳ+ı+n* (38); *ism+i* (70); *iç+i+de* (79); *köñ̂gl+i+n* (71); *ana+sı* (27); a*ta+sı* (34); *bahā+sı+n* (12); *cezā+sı+n* (16); *ẖaṭā+sı* (35); *ige+si+n* (12).

Çokluk

1. Şahıs:

+ımız: *ḳız+ımız* (32); *dīn+imiz+niñ* (75).

2. Şahıs:

+ıñız: *ḳız+ıñız* (30).

3. Şahıs:

+leri: *köñül+leri* (40).

Durum Ekleri:

1. Yalın Hal

Eksizdir.

2. İlgi Hali:

a) +nıñ / +niñ: *Muṣṭfā+nıñ* (1); *ḳız+nıñ* (35); *oġlan+nıñ* (42); *a-tam+nıñ* (64); *ḫalḳ+nıñ* (71); *imāmlar+nıñ* (75); *söz+niñ* (53); *'āyet+niñ* (67); *rivāyet+niñ* (68); *dīnimiz+niñ yaruġı* (75); *mü'minler+niñ* (75).

b)+ıñ: +*oġlan+ıñ* (70).

3. Belirtme Hali:

a) +nı / +ni : *munı* (76); *alma+nı* (12); *yarım+nı* (13); *ḳız+ım+nı* (19); *ḳız+ı+n+ı* (22); *'azab+ı+nı* (25); *yād+ı+n+ı* (36); *at+ı+n+ı* (42); *oġlan+nı* (56); *ma'nā+sı+n+ı* (66); *biz+ler+ni* (2); *köz+ni* (3); *til+ni* (3); *kişi+ni* (15); *siz+ni* (17); *yigit+ni* (18); *söz+ni* (24); *yüz+i+n+i* (34); *nā-maḥrem+ni* (37); *söz+iñ+ni* (54).

b) +n; +ı /i : *bahā+sı+n* (12); *cezā+sı+n* (16); *nikāh+ı+n* (27); *ḳız+ı+n* (34); *kişi ḥaḳḳ+ı+n* (38); *sırr+ı+n* (39); *kitāb+ı+n* (48): *cevāb+ı+n* (53); *ḳol+ı+n* (62); *meni* (21).

4. Yönelme Hali:

a)+ġa / +ge: *çar-bāġ+ġa* (13); *ḳız+ġa* (40); *oġlan+ġa* (42); *altı+ġa* (43); *mekteb+ġa* (43); *mollā+ġa* (43); *ḫatu+ġa* (44); *pādişāh+ġa* (45); *ḫan+ġa* (53); *baş+ı+ġa* (7); *ḳol+ı+ġa* (11); *köñl+i+n+ġa* (11); *yol+ı+ġa* (78); *ni+ge* (5); *yer+ge* (5); *öy+ge* (28); *'ālim+ge* (30); *iş+ge* (38); *siz+ge* (68); *Muḥammed+ge* (77); *iç+i+ge* (14); *'ālim+ler+ge* (54).

b)+ḳa: yaş+ḳa (73).

5. Kalma Hali:

+da / +de: *arıḳ+da* (10); *ḳol+ı+n+da* (14); *mu+n+da* (25); *taḫt+ı+da* (60); *yan+ı+da* (65); *yaş+ı+n+da* (74); *āḫiret+de* (16); *şehir+de* (44); *öy+üm+de* (19); *köñ̂gl+i+n+de* (39); ü*st+i+de* (59); *içi+n+de* (70); *söz+üm+de* (81).

6. Ayrılma Hali:

+dın /+din: *su+dın* (2); *ādem ana+dın* (6); *zamān+dın* (8); *ḥatm-ı Ḳur'ān+dın* (37); *taḫt+dın* (62); *andın* (62); *ẓarār+dın* (63); *soñ̂g+ı+dın* (8); *'azāb+ı+dın* (26); *taḫt+ı+dın* (61); *ḳoyn+ı+n+dın* (66); *rūḥ+ı+dın* (80); *ölüm+din* (6); *Kūfe+din* (8); *biz+din* (16); *āḫiret+din* (17); *sin+din* (21); *yegen+din* (22); *til+din* (36); *Teñ̂gri+din* (63); *iş+ler+din* (63); *köñ̂gül+din* (79).

7. Vasıta Hali :

birle: *ata birle anası* (35);

8. Eşitlik Hali:

+ça: *munça* (53).

9. Yön Gösterme Hali:

+re; +ḳarı: *iç+re* (14); *taş+ḳarı* (29).

10. Aitlik eki:

+ki: *ḳol+ı+ñ̂g+daki* (15); *iç+i+n+deki* (41).

b) Fiil Çekimi

1. Çekimsiz Şekiller:

a) Sıfat-fiiller:

1. -ġan / -gen; -ken : *toġ+ġan* (6); *yör-gen* (6); *de-gen* (30); *di-gen-im* (36); *öt-ken* (8); *ābid i-ken+i+n* (18).

2. -ar / -er; -r; -mes: *yör-er közi* (20); *sözle-r sözi* (23); *kör-er közi* (23); *kil-ür ḥālı* (31); *yolnı bil-mes mü'minler* (76).

3. -geli: *sözle-geli tili* (20).

b) Zarf-fiiller

1. -ban / -ben: *ḳayna-ban* (40); *di-ben* (12).

2. -p; -ıp / -ip; -up / -üp : *yarlıḳa-p* (9); *iste-p* (17); *oḳu-p* (43); *kir-ip* (14); *toylar ḳıl-ıp* (27); *ḳaç-ıp* (29); *ayt-ıp* (67); *yalbar-ıp* (80); *kel-ip* (35); *ilt-ip* (43); *ḳorḳ-up* (12); *kör-üp* (20); *ḳahḳah ol-up* (32); *yipek bol-up* (40); *bar-ıp* (43); *oltur-up* (59); *ḳolın ḳavşur-up* (62).

3. -u: *aḳ-u bar-ur* (10); *ḳıl-a köreli* (7); *yara-ş-u cevāb* (61).

4. -geç: *kör-geç* (15); *üç kün-ġaça* (47).

5. -ġalı / -geli: *ay-ġalı* (3); *tut-ġalı* (4); *bil-geli* (3); *kör-geli* (3); *yör-geli* (4); *yi-geli* (4).

2. Çekimli Şekiller:

Belirli Geçmiş Zaman:

Teklik

2. Şahıs:-dım / -dim: *naẓım ḳıl-dım* (80); *ye-dim* (12).

3. Şahıs: *tehāret ḳıl-dı* (10); *al-dı* (11); *tur-dı-ya* (12); *baḳ-dı-y*a (13); *ay-dı* (17); *ḳabūl ḳıl-dı* (26); *tındur-dı* (71); *aşıl-dı* (40); *kör-di* (18); *sisken-di* (29); *ögür-di* (34); *altıġa kir-di* (43); *mektebġa bir-di* (43); *kel-di* (55); *di-di-ya* (56); *bildür-di* (71); *ḳoyma-dı* (36); *körme-di* (37); *yörme-di* (38); *yarat-tı* (2); *ḳop-tı* (8); *çıḳ-tı* (29); *tut-tı* (39); *ārām tap-tı-ya* (40); *fikr tüş-ti-ya* (11); *eşit-ti* (39); *müşkil tüş-ti* (51); *kit-ti* (79).

Belirli Geçmiş Zamanın Hikayesi

Çokluk

1. Şahıs: *yoḳ ir-dük*

2. Şahıs: *tap-tıñ̂ız* (56);

3. Şahıs: *yıġıl-dılar* (28); *töşek sal-dılar* (28); *toy ḳıl-dılar* (42); *al-dılar* (56); *bar-dılar* (56); *sevinçler aldı-lar* (72); *kel-diler* (32); *kül-diler* (32).

Belirsiz Geçmiş Zaman:

Teklik

1. Şahıs: -p-men; -ip-men; -up-men : *kel-ip-men* (17); *iste-p-men* (17); *ḳorḳ-up-men* (17).

3. Şahıs: -ptür; -ıp-tur ; -up-tur / -üptür: *öt-üptür* (41); *ḥāmile bol-uptur* (41); *ayt-ıptur* (52); *di-ptür* (52);

Çokluk

1. Şahıs:-ıp-miz; -ip-miz: *tap-ıp-miz* (57); *kel-ip-miz* (57).

2. Şahıs: -ıp-siz / -ip-siz; -uptur-siz: *al-ıp-siz* (16); *yi-yip-siz* (16), *perīşān bol-uptur-siz* (50).

Belirsiz Geçmiş Zamanın Hikayesi:

Teklik

1. Şahıs: *ḳayt-ıp ir-dim* (65).

3. Şahıs: *ye-p ir-di* (11).

Geniş Zaman:

Teklik

1. Şahıs: -ur-men: *ne ḳıl-ur-men* (24); *alma-m* (34).

2. Şahıs: -r-sen; -ur-sen / -ür-sen; -ür-siz: *ni di-r-sen* (46); *ayt-ur-sen* (46); *bil-mes-sen* (5); *ḳulluḳ ḳıl-mas-sen* (5); *ber-ür-siz* (16).

3. Şahıs: *öl-er* (6); *mizāḥ ḳı-lur* (29); *şīr bol-ur* (70); *bar-ur* (76); *ḳoruḳ ḳıl-mas* (6); *sözni bil-mes* (46); *cevāb ber-mes* (58); *'ilāc tap-mas* (22); *naẓar ḳılmas* (37);

Çokluk

2. Şahıs: -r- siz ; -ar-/ -er-siz: *ne't-er-siz* (30); *mizāḥ it-er-siz* (30); *bil-er mü siz* (31); *yıġla-r-siz* (49); *ḳorḳ-ar mu siz* (63); *ḳayt-ar mu siz* (63);

3. Şahıs: *ḫoş kör-erler* (54).

Geniş Zamanın Hikayesi:

Teklik 3. Şahıs: -ur ir-di-ya: *aḳu bar-ur irdi-ya* (10).

Şimdiki Zaman

Çokluk

1. Şahıs: *tap-maydur-miz* (51).

Gelecek zaman

Teklik

1. Şahıs: - ġu-m / -gü-m: *al-ġu-m* (21); *ber-gü-m* (17).

3. Şahıs: *devlet bol-ġay* (55).

Emir:

Teklik

1. Şahıs:-y; -ay / -ey; -ayın / -eyin: *rāẓī bol-ay* (19); *al-ay* (22); *tart-ay* (25); *bol-ayın* (25); *al-ayın* (25); *ḳutul-ayın* (26); *bar-ayın* (54); *ayt-ayın* (54); *ber-eyin* (57);

2. Şahıs: fiil kökü; -ġıl: *ınan* (32); *sin ṭalaḳ bol* (52); *ümmet bol* (77); *mezheb İmām A'żām bol* (77); *tik oltur-ġıl* (49); *uyıma* (78); *nefsin yolıġa kir-me* (78); *şeyṭān sözige kir-me* (78);

3. Şahıs: -sun /-sün: *Nu'man bo-lsun* (42); *nefsiñ öl-sün* (78).

Çokluk

1. Şahıs: -alı / -eli: *muḫtaṣar ḳıl-alı* (7); *söz başıġa bar-alı* (7); *ḳıl-a kör-eli* (7);

2. Şahıs: -ıñız-siz; -uñuz: *iltiñ-siz* (53); *tut-uñız revān* (59).

Şart

Teklik

1. Şahıs: -sam /-sem: *her ne bol-sam* (25); *cehennemī bol-sam* (46); *ḳabūl ḳıl-ma-sam* (24); *al-ma-sam* (24).

2. Şahıs: -señ: *di-señ* (33); *su'āl sor-sañız* (60); *'āşıḳ bol-sañ* (78); *al-ma-sañ* (21); *rāżī ḳıl-ma-sañ* (21).

3. Şahıs: -sa / -se: *ye-me-se* (74); *şomluḳ ḳıl-ma-sa* (74); *yoḳ bol-sa* (23); *bol-ma-sa* (76); *ayt-ma-sa* (76).

Çokluk

1. Şahıs: sek: *cevāb ber-sek biz* (60).

2. Şahıs: -sañ: *tap-ma-sañ* (47).

Şartın Hikayesi:

Teklik 1. Şahıs: *tap-sam ir-di* (12); *bir-sem ir-di* (12).

Zamirler

Şahıs Zamirleri:

Teklik

1. Şahıs: *men* (46, 52, 53, 57, 65, 80); çekimli şekilleri: *meni* (21, 53); *manĝa* (23, 80); *meninĝ* (64).

2. Şahıs: *sen* (45, 46); *sin* (52); çekimli şekil: *sindin* (21).

3. Şahıs: ol (9); çekimli şekilleri: *anı* "onu" (22, 29); *anĝa* "ona" (65); *andın* "ondan" (62);

Çokluk

1. Şahıs: *biz* (60); çekimli şekiller: *bizni* (30); *bizge* (30,32, 55,76); *bizdin* (16, 60); *bizninĝ* (15); *bizlerni* (2).

2. Şahıs: *siz* (60); çekimli şekiller: *sizni* (17); *sizge* (60).

İşaret Zamirleri:

bu (30); *munı* (39, 76); *munça* (53); *uşbu "(tam) bu"* (15, 32, 77).

Soru Zamirleri:

ne (24,25); *ni* (22, 46); *ḳayan* (76).

Belirsizlik Zamirleri *özge* (29, 37); *kişi* (15, 38); *barçası* (5).

KAYNAKLAR

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşf'ul-hafa* Beyrut 1351, 33, Cilt II.

Arat,Reşit Rahmeti (1975): *Kutadgu Bilig*, III İndeks, İstanbul.

Ata, Aysu (1997): *Nasrü'd-dīn Bin Buhanü'd-dīn Rabġūzī Kısasü'l Enbiyā (Peygamber Kıssaları), II Dizin,* TDK Yay., Ankara.

Atalay, Besim (1986), *Mahmud Kaşgari Divanü Lûgati't Dizini IV,* TDK Yay., Ankara.

Caferoğlu, Ahmet (1984): *Türk Dili Tarihi II*, Enderun Yay., İstanbul.

Clauson, Sir Gerard (1972): *An Etymological Dictinory of Pre-thirteenth-Centruy Turish*, Oxford.

Divan-ı Hikmet:Ahmet Caferoğlu Nüshası (İstinsah tarihi ve müstensihi bilinmiyor.)

Eckmann, Janos (1988): (Çev. Günay Karaağaç), İÜEF Yay., İstanbul.

Eckmann, Janos (1988)"İslami Orta Asya Türk Edeb Dilinin Özellikleri", TDüA. s.193-201.

Eraslan, Kemal, (1996): *Alī-şīr Nevāyī: Nesāyimü'l- Maḥabbe min Şemāyimi'l-Fütüvve I Metin*, TDK Yay., Ankara.

Eraslan, Kemal (1991): *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmetten Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

Eraslan, Kemal (1994 Mayıs): "Divan-ı Hikmet Nüshalarının Dili", Ahilik Yolu, s.30.

Eraslan, Kemal (1996): *Mevlânâ Safiyü'd-dîn Neseb-nâmeTercümesi*, İstanbul.

Eraslan, Kemal (1977). "Yesevî'nin Fakr-nâmesi", TDED, Cilt XVIII, s.45-120+XV İstanbul.

Hakim Ata Kitabı (1846): Kazan

Hakkul, İbrahim Seyfeddin Refiddin (1991):*Süleyman Bakıganiy: Bakırgan Kitabı*, Taşkent.

Hakkul, İbrahim Seyfeddin Refiddin (1991): *Ahmet Yeseviy: Hikmetler*, Taşkent.

Ḥazīnī, *Cevāhirü'l-Ebrār min Emvāci'l-Bihār,* Müstensihi, Maḥmūd bin Hasan bin Şeyḫu'n-Naḳşibendī'dir. (H.1002/M.1593).

Kaya, Önal (1998): "Süleymān Ḥakīm Ata Baḳıġanī ve Şiirleri", TDA, Cilt 8, s.73-209, İstanbul

Köprülü, Fuad (1976) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay.,Ankara.

Köprülü, Fuad,"Hoca Ahmed Yesevi, "Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Tesirleri", *Bilgi Mecmuası*, No:6, s.611-645.

Muhammed Ebû Zehra *Ebû Hanife* (1962): (Çev. Osman Keskioğlu), DİB Yay., Ankara.

Ölmez, Zühal (1995): "Eyyûb ve Çağatayca Şiirleri" *TDA*, c.5, s.105-170, Ankara.

Steingass.F. (1975): *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, (New Reprint), Beirut.

Şeyh Şüleyman Efendi (1298): Lüġat-ı Çaġatay ve Türkī-i Oṣmānī, İstanbul.

Şükürov, Resul Muhammed Aşırbay Oğlı (1992): *Ahmed Yeseviy: Divan-ı Hikmet*, Taşkent.

Tekcan, Münevver (1997): *Hakim Ata ve Bakırgan Kitabı*, Seçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsi, Basılmamış doktora tezi, Konya.

Tekin, Talat (1988): Orhon Yazıtları TDK Yay., Ankara.

Uzunpostalcı, Mustafa (1986):*Ebû Hanife Hayatı ve İslam Fıkıhındaki Yeri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya 1986.

Uzunpostalcı, Mustafa,"Ebû Hanife" TDV*İslam Ansiklopedisi*, 1994, X, s.131-132.

Yarım Alma , Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, Kayıt Nu.:240T (El Yazması).

Yüce, Nuri:(1988), Mukaddimetü'l-edeb, TDK Yay., Ankara.

ḲIṢṢA-İ ḤAŻRET-İ İMĀM-I A‘ẒAM RAḤMETU‘LLĀHİ ‘ALEYH[5]

Hece:7+7=14

AC360b, K1b 1Körüñ̂g Ḳādir ḳudretiñ̂g körsün[6] diben san‘atın
Muṣṭafā’nıñ̂g ümmetin mundaġ şerī̄f ḳıldı-ya

2Yoḳ irdük bar eyledi[7] ten yarattı cān birdi
Ḳaṭre sudın bizlerni mundaġ şerī̄f ḳıldı-ya

AC361a3Közni berdi körgeli ‘aḳıl[8] birdi bilgeli
Ḥaḳ yādını ayġalı tilni yana birdi-ya

4Ḳolnı berdi tutġalı ayaḳ b□rdi yörgeli
Ni‘met berdi yigeli şükür[9] ḳılsun didi-ya

5Ḫudāyıñ̂gnı bilmes-sen[10] nige ḳulluḳ ḳılmas-sen
Ata anañ̂g barçası ḳara yerge kirdi-ya

6Toġġan[11] ādem anadın ḳoruḳ ḳılmas ölümdin
Uşbu yörgen ādemler va’llāh öler didi-ya

7Söz muḫtaṣar ḳılalı söz başıġa baralı

---

5 *Ḳıṣṣa-i ... ‘aleyh: Bi’smi‘llāhi’r-raḥmāni’r-raḥī̄m K.*

6 *körsün: bilsün K || diben: tiyü K || şerī̄f:* تشر *K.*

7 *bar eyldi: bizlerni pā ḳıldı K, bu mısrada vezin bozuk: Yoḳ irdük bizlerni pā ḳıldı. || şerī̄f: körklü K.*

8 *berdi: birdi K || ‘aḳl* vezin gereği *‘aḳıl* okunmuştur. *|| ‘aḳıl berdi: ‘a. birdi yana K.*

9 *berdi: birdi K || şükr* vezin gereği *şükür* okunmuştur.

10 *bilmes-sen: bilmez-sen K || nege ... ḳılmas-sen: nige şükür ḳılmaz-sen K || ata anañ̂g : atañ̂g anañ̂g K.*

11 *toġġan:toḳḳan AC || ḳoruḳ: ḳoruġ K || didi-ya: tidi-ya K.*

Yād<ın>[12] ḳıla köreli ölmes burun didi-ya

8Burun ötken zamāndın[13] peyġamberler son̂gıdın
Bir ir ḳoptı Kūfe‘din atı Nu‘mān irdi-ya

AC362b9Yarattı ol Bir ü Bar yarlıḳap[14] İẕim Cebbār
Mücerred irdi özi atı S̱ābit irdi-ya

10Arıḳda[15] su bar irdi S̱ābit tehāret ḳıldı
Su birle ḳızıl alma aḳu barur irdi-ya

11S̱ābit almanı kördi[16] sudın ḳolıġa aldı
Yarım alma yep irdi kön̂glinġa fikr tüşti-ya

12 Nige yedim[17] almanı tapsam irdi İgesin
Birsem irdi bahāsın diben ḳo<r>ḳup turdı-ya

13Yarımnı ḳolıġa aldı çār-bāglarnı[18] ḳaradı
Çahār-bāġdın çār-bāġġa birer birer baḳdı-ya

14Bir bāġ içige kirdi alma ḳolında irdi[19]
A363a Kirip bāġiçre turdı bir ir ḳarşu kildi-ya

15Selām birdi bu yigit uşbu kişini[20] körgeç

---

[12] yād-<ın>: yād-gār K || didi-ya: tidi-ya K.
[13] zamāndın: ādemdin K || peyġamberler: peyġambernin̂g K || ḳoptı: çıḳdı K.
[14] yarlıḳar anı: yarlıḳap İẕim K.
[15] Arıḳda ... ḳıldı: Arıġ suġa bardı suġa tehāret aldı AC || Ṣu ... irdi-ya: Bir ḳızıl alma aḳup kelür-irdi-ya AC, bu mısraın vezni bozuk.
[16] kördi ... aldı: aldı ol dem aġzıġa saldı AC || Yarım ... tüşti-ya: Yarımnı yiyip irdi kön̂glinde ol irdi-ya K.
[17] almanı: yarımnı K || igesin: iyesin K || diben: tiben K || ḳorḳup: ḳoḳup AC.
[18] çār-bāġlarnı: çār-pāḳları K || ḳaradı: ḳadırdı AC. || Bu beytin ikinci mısraı K’de yoktur.
[19] Bu beytin birinci mısra K’de yoktur. kirip ... turdı: Kelüp çār-baḳġa kirdi K.

Ḳolındaġı <uş> alma bizniñ alma didi-ya

K2a16Almanı[21] alıp- siz bizdin bī-ruḫṣat yiyip-siz
Āḫiretde cezāsın ḫūb birür-siz dedi-ya

17Yigit aydı kelip-men sizni istep yörüp-men[22]
Āḫiretdin ḳorḳup-men ḥāżır bergüm didi-ya

18Ol ir[23] yigitni kördi ʻābid ikenin bildi
Ḳızı hem bar irdi ṣāḥib-cemāl irdi-ya

19Ol ir aydı sözüm bar öyümde[24] bir ḳızım bar
Uşbu ḳızımnı alsañ rāżī bolay didi-ya

AC364b20Sözlegeli tili yoḳ körüp yörer[25] közi yoḳ
Ayaḳı hem ḳolı yoḳ ḳızım mundaġ didi-ya

21Bu ḳızımnı almasañ meni rāżī[26] ḳılmasañ
Yarım alma cezāsın sindin alġum didi-ya

22Alay dise ḳızını[27] alıp ni ḳılsun anı
Yarım alma yegendin ʻilāc tapmas didi-ya

---

20 *kişini: yigitni K || ḳoluñdaki : ḳolındaġı K || <uş> alma ... tidi-ya: almanı biziñi dip aldı-ya K.*

21 *Almanı .... alıp-siz: Munı alıp-siz AC, Bu almanı alıp-sen K || bī ruḥṣat yiyip-sen: ruḥṣat almay-sen K || berür-siz: birür sen K.*

22 *Yigit ... yörüp-men: Yigit kelip-men turup-men sizni istep-kelip-men AC || AC*ʻde bu mısraın vezni bozuktur. *Āḥiretdin ... didi-ya: Āḥiretde ḳorḳġġandın ḥāżır bergüm titdi-ya*

23 *ir: dem AC || ʻābid ikeni: ʻādil irdükin K || Ḳızı ... irdi-ya: biri hem bar idi ṣaḥib-i ḥāl irdi-ya AC ||* Bu mısraın vezni bozuktur.

24 *öyümde: ivimde K || alsañ: alsan (السان) K || rāżī bolay didi-ya: keçüreyin tidi-ya K.*

25 *körüp yörer: körgeli hem K || ayaḳı: ayaġı K.*

26 *rāżī ḳılmasañ: rıżā k. K.*

27 *ḳızını: ḳıznı K || ni: ne K || yegendin ... didi-ya: digendin ʻilāc tapmay- turdı-ya K.*

23Sözler[28] sözi yoḳ bolsa körer közi yoḳ bolsa
Ayaġ ḳolı yoḳ bolsa mañga müşkil dėdi-ya

K3a24Sözni ḳabūl ḳılmasam bu[29] ḳıznı almasam
Āẖiretde cezāsın ne ḳılur-men didi-ya

25Her ne bolsam bolayın bu kızını[30] alayın
Āẖiret ʻazabını munda tartay didi-ya

AC365a26Ḳabūl ḳıldı sözini[31] almaḳ boldı ḳızını
Āẖiret ʻazābıdın ḳutulayın didi-ya

27Ḫoş[32] vaḳt boldı atası rāżī boldı anası
Toylar ḳılıp nikāhın ol zamānı aldı-ya

28Ḫātūnlar[33] yıġıldılar öyge töşek saldılar
Ḳıznı alıp keldiler uşbu yigit kördi-ya

29Körgeç anı[34] siskendi ḳaçıp taşḳarı çıḳtı
Özge keltürüp ḳıznı mizāḥ ḳılur dedi-ya

30Aydı[35] yigit neter-siz bizni mizāḥ iter-siz
Bizge degen ḳızıñgız bu emestür didi-ya

---

[28] *sözler sözi: sözlegeli tili K || Āyaġ ... dedi-ya: Mañga müşkil boldı tip sözni ḳabul ḳıldı-ya K.*
[29] *bu ḳıznı: ḳıznı hem K || ne ḳılur-men didi-ya: ne ḳılayun tidi-ya K.*
[30] *ḳızını: ḳıznı K|| ʻazābını ... didi-ya: ʻazābındın ḳurtulayın tidi-ya K.*
[31] *sözini: sözni K || āẖiret ... didi-ya: ḳıyāmetniñg cezāsın munda tartay tidi-ya K.*
[32] *ẖoş vaḳt: ẖoşraḳ K. || nikāhı ... aldı-ya: nikāhı ol sāʻatde boldı-ya K.*
[33] *Ḫatunlar köp ... öyge: Köp ẖatunlar ... öwge K*
[34] *anı: AC'de yok. || ḳaçıp: ḳaçup K || Özge ... ḳıznı: bölek ḳıznı keltürüp AC || mizāḥ: mezāḳ AC || ḳılur dedi-ya: ḳılasızlar tidi-ya K || K'*de bu mısrada vezin bozuk.
[35] *aydı: aytur K || ne'ter: ni'ter K || mizāḥ: mezāḳ* **(مز اق)** *AC.*

31Közni hem yoḳ tili yoḳ ayaḳı hem ḳolı yoḳ[36]
Mundaġ kilür ḥālı yoḳ biler mü siz didi-ya

AC366b32Ḫātūnlar köp keldiler ḳahḳah olup [37] küldiler
K3bUşbu turur kızımız bizge ınan didi-ya

33Aġzı[38] diseñ̂ aġzı bar közi diseñ̂ közi bar
Āyet ḥadīs̱ sözi bar mundaġ irür dedi-ya

34Yigit kördi ḳızını[39] tirs ögürdi yüzini
Yalġançıdur atası ḳızın almam didi-ya

35Keldi ḳıznıñ̂ atası yoḳtur[40] sözüm ḫaṭāsı
Ata birle anası kelip ‘özrin aydı-ya

36Tili yoḳtur digenim ġıybet[41] sözin ḳılmadı
Ḥaḳ yādını ḳoymadı tildin müdām tidi-ya

37Közi yoktur digenim nā-maḥremni[42] körmedi
Ḥatm-ı Ḳur‘ān’dın özge naẓar ḳılmas didi-ya

38Ḳolı yoḳtur digenim kişi ḥaḳḳın almadı[43]
Ayağı yoḳtur digenim yaman işge yörmedi

---

36 Bu beyit *K*’de yoktur.
37 *ḳahḳaha urup: ḳahḳah olup AC* || *turur: irür K* || *didi-ya: tidi-ya*
38 *Aġzı ... bar: Ay diseñ̂iz yüzi bar kün diseñ̂iz közi bar AC* || *mundaġ irür: bizge ınan AC* || *dedi-ya: tidi-ya K.*
39 *ḳızını tirs ... yüzini: ḳıznı ters ... yüzni K* || *almam: almayın K,* bu mısrada vezin bozuk: *Ḳızın almayın tidi-ya.*
40 *yoḳtur sözüm:sözüm yoḳtur AC* || *kelip ... aydı-ya: kelüp ‘özür ḳıldı-ya K.*
41 *ġıybet: fāṣıḳ K* || *dildin: tildin K* || *didi-ya: tidi-ya K* || Bu beytin ikinci mısraı *AC*’de yoktur.
42 *nā- maḥremni* (نه محر م نى) *K* || *didi-ya: tidi-ya K,* bu beytin ikinci mısraı *AC*’de yoktur.
43 *Ayağı ... yörmedi: Ayaġ birle taşḳarı hergiz çıḳmas didi-ya AC*, bu beyitin ilk mısraı *K*’de yoktur.

AC367a39Yigit munı[44] eşitti sırrın köñglige tuttı
Bu söz yigit köñglinde andaġ maḳbūl boldı-ya

40Yigit ḳızġa ḳoş<ul>dı yipek bolup aşıldı[45]
Köñgülleri ḳaynaban ol dem ārām taptı-ya

41Bir neçe[46] kün ötüptür ḳız ḥāmile bolupdur
İçindeki ḥāmile bir ir oġul boldı-ya

42Oġlanġa toy ḳıldılar köp ḫalāyıḳ keldiler
Bu oġlannıñ atını Nu'man bolsun[47] didi-ya

43Oġlan altıġa[48] kirdi iltip mektebġa birdi
Her kün mollāġa barıp oḳup kelür irdi-ya

44Bir pādişāh bar irdi uşbu şehirde[49] irdi
Pādişāh ḥod ḫātūnġa mizāḥ taḳı ḳıldı-ya

45Hezel[50] bir söz<ni> aydı bir zamān oḳ oynadıḤatun eri pādişāhġa sen cehennemī didi-ya

46Pādişāh aydı[51] ni dir-sen sözni bil-mes aytur-sen

---

[44] *munı eşitti: bu sözni işitti K* || *köñglige: köñglinde K* || Bu beytin ikinci mısraı *AC*'de yoktur.
[45] Bu mısra *AC*'de yoktur. || *ḳaynaban ... taptı-ya: tutuban ārām-ḳarār ḳıldı-ya K.*
[46] *bir neçe kün: neçe künler K* || *oġul: oġlan K.*
[47] *bolsun didi-ya: anda ḳoydı-ya K.*
[48] *altıġa kirdi: altı yaşadı K* || *iltip ... berdi: anı ... birdi K* || *Her ... irdi-ya: Her künde mollāsıġa ... kilür-irdi-ya K.*
[49] Vezin gereği *şehr, şehir* okunmuştur. Bu beytin ikinci mısraı *AC*'de yoktur.
[50] Vezin gereği *hezl, hezel* okunmuştur. Bu mısra *AC*'de yoktur. || *Ḥatun ... cehennemī: Ḫanım aydı pādişāh cehennemī-sen AC* || *didi-ya: tidi-ya K.*

Men cehennemī bolsam sen ṭalaḳ bol didi-ya

AC368b47‘Ālimlerni[52] yıġdurdı rivāyet bar mu didi
Üç kün-ġaça tapmasan͡g öler-sizler didi-ya

48Barça ‘ālim yıġıldı[53] kitābın bir bir ḳıldı
Rivāyetin tapmadı yıġlaşurlar didi-ya

49Nu‘mān ol dem[54] soradı nige yıġlar-siz didi
Mollā aydı ey oġlan tik olturġıl didi-ya

50Nu‘mān[55] ḳaytadın soradı nege yıġalar -siz
Üç kün boldı perīşān boluptur-siz dedi-ya

51Mollā aydı ey oġlan müşkil tüşti bil revān[56]
Pādşāhġa bir rivāyet tapmaydur-miz didi-ya

52Ḥātūnı[57] H̱ān’ġa aytıptur sen cehennemī diptür
Men cehennemī bolsam sin ṭalāḳ bol didi-ya

53Munça nege[58] yıġlar-siz ḫanġa meni iltin͡g-siz
Uşbu söznin͡g cevābın men bireyin didi-ya

---

51 *ni dir-sen ... bilmes: ne ter-sen ... bilmey K || aytur-sen: aytar-sen AC || ṭalaḳ bol: ṭ. bol-ġıl AC || didi-ya: tidi-ya K || AC'de ikinci mısraın vezni bozuk: Men cehennemī bolsam sen ṭalaḳ bol-ġıl didi-ya*

52 *‘Ālimlerni ... didi: Mollālarnı çıdurdı bir āyet bar mu tidi K , bir āyet (*بو ر ا يت*)* biçiminde yazılmıştır.*|| kün-ġaça ... didi-ya: kün-geçe tapmasan͡gız ölür-sizler tidi-ya K .*

53 *yıġıldı ... ḳıldı: keldiler kitābların açdılar K || Rivāyetin ... didi-ya: Āyetin tapmayındın yıġlaşurlar tidi-ya K, āyetin* (ر ايتين) şeklinde yazılmıştır, Bu mısraın vezni bozuk.

54 *ol dem: üstaddın K || yıġlar-siz: yiġlaşur-siz AC || didi-ya: tidi-ya K.*

55 *Nu‘mān ... yıġalar-siz, vezin gereği yıġla- "yıġala-"şeklinde okunmuştur.:Yana ḳaytara soradı man͡ga aytmaz-siz tidi K, bu mısrada vezin bozuk. || boluptur-siz didi-ya: boldın͡gızlar tidi-ya K.*

56 Bu beyit *K*'de yoktur.

57 *Ḥatunı ... sen: H̱anġa H̱anum ... sin AC || didi-ya: tidi-ya K.*

58 *Munça nege: munça munça K || iltün͡giz: ilter-siz AC || bereyin didi-ya: men birür-men tidi-ya K.*

AC369a54Molla[59] aydı barayın ʻālimlerge aytayın
Bu sözin͡gni ʻālimler ẖoş körerler didi-ya

55Mollā bardı ʻālimge[60] ʻālim keldi oġlanġa
Oġlan imesdür bizge devlet bolġay didi-ya

K5a56Bu oġlannı aldılar ẖānġa[61] alıp bardılar
ʻĀlimlerġe ẖān aydı taptın͡gız mu didi-ya

57Ay[62] pādşāhım tapıp-miz munda alıp kelip-miz
Uşbu oġlan rivāyet men bireyin didi-ya

58Pādşāh taẖt[63] olturdı kiçik oġlannı kördi
Altı yaşar yaş oġlan cevāb bermes didi-ya

59Oġlan aydı ay[64] sulṭān taẖt<nı> tutun͡gız revān
Taẖt üstide olturup cevāb bergüm dedi-ya

AC370b60Taẖtıda siz olturup bizdin suʻāl sorsan͡gız[65]
Cevāb bersek biz munda güneh-kār-siz didi-ya

61Pādşāh taẖtıdın tüşti oġlan taẖt üzre mindi[66]

---

59 *Mollā aydı: Aydı mollā K || ẖoş . .. didi-ya: ẖoş körürler tidi-ya K.*

60 *ʻālimge: ʻālimġa AC. || oġlan imesdür:* شا *bizge bolġay tidi-ya K || bizge ... didi-ya: oġlan bizlerge dewlet K.*

61 *ẖanġa alıp: alıp ḥanġa K || ʻālimlerge: ʻālimlerġa AC || taptın͡gız mu didi-ya: taptun͡guz mu tidi-ya K.*

62 *Ay pādşāhım ... kelip-miz: Bu oġlannı pādşāh alup sizge kelüp-miz K || birür-men didi-ya: bereyin tidi-ya K.*

63 *taẖtda: taẖt AC || kiçik: bu K || Altı yaşar ... didi-ya: Ḥan aydı ey yaş oġlan cevāb birgil tidi-ya K.*

64 *ay sulṭan: ol zamān K|| taẖt<nı>: taẖtın͡gdın K |< cevāb ... didi-ya: cevāb virem tidi-ya K.*

65 Bu beyit *K*'de yok

66 Bu beyit *K*'de yok.

Su‘ālıñ͡ga yaraşu cevāb bergüm didi-ya

62Pādşāh taḫtdın tüşti ḳolın ḳavşturup turdı[67]
Sordı andın su‘ālın sözni tamām ḳıldı-ya

63Ḳorḳar mu[68] siz Teñ͡gri'din mundaġ yaman işlerdin
Ḳaytar mu siz żarārdın diben cevāb berdi-ya

64Pādşāh aydı ay[69] botam bar irdi meniñ͡g atam
Ol atamnıñ͡g yaşḳına ẓa‘īfi bar irdi-ya

65Bir[70] keçe añ͡ga bardım barıp yanıda turdum
Ol keçe men fi‘limdim ḳaytıp irdim didi-ya

AC371a66والنّا زعات oḳudı[71] ma‘nāsını bildürdi
Heftegīni ḳoynındın alıp cevāb birdi-ya

67ونهى النفس عن الهوىٰ فا نّ الجنّة هي الماوىٰ[72]
Bu ‘āyetniñ͡g ma‘nāsın ḫānġa aytıp birdi-ya

68Sizge[73] cehennem bolmas ḫānım hem ṭalaḳ bolmas
Rivāyetniñ͡g ma‘nāsı mundaġ turur didi-ya

---

67 Bu beyit *K*'de yok.

68 *ḳorḳar mu:ḳorḳġan mu K || mundaġ yaman: yaman günāh K || ḳaytar mu ... diben ...: ḳaytġan mu siz fi‘ilingizdin tiben cevāb birdi-ya K*, bu mısrada vezin bozuk.

69 *ay: ey K ||bar irdi meniñ͡g a.:bar idi menim a. K || Ol ... ẓa‘īfi ...: Atamnıñ͡g hem ḳaşında bir ḳızı ...*

70 *Bir: ol K || barıp ... turdum: Ḥūb añ͡ga meyl ḳıldı<m> K || bu: men K || ḳaytıp ... didi-ya: ḳaytup ... tidi-ya K.*

71 والنّا زعات غرقاً 79.Sure 1. ayet:"Canları boğarcasına şiddetle çekip alanlara and olsun."// *oḳudı ma‘nāsını ... : sūresin oḳup ma‘nī ... K || ḳoynındın ... birdi-ya: ḳolında alıp anı kördi-ya AC||*

72 Bu āyet *K*'de yoktur. ونهى النفس عن الهوي فا نّ الجنّة هي الماوىٰ 79. Sure 39-40.ayetler:"İşte azıpta dünya hayatını tercih edenlerin varacağı yer şüphesiz cehennemdir."

73 *Sizge ... ḫanım: Cehennemī bolmas-sen ḫatunıñ͡g hem ṭalaḳ bolmas K,* bu mısrada vezin bozuk. // *Bu āyetniñ͡g: Rivāyetniñ͡g AC || didi-ya: tidi-ya K.*

69Gürūh gürūh ‘ālimler ẖān yanında ḳāżīler[74]
Uluġ kiçik ẖalāyıḳ tañ͡g ‘acāyib ḳaldı-ya

70Uşbu oġlan ir bolur il içinde şīr[75] bolur
Alta yaşar oġlanıñ͡g ismi A‘żām boldı-ya

[74] *ḳāżīler: ḥādimler K || Uluġ ... ḳaldı-ya: Ḥan ḳaşında ḥalāyıḳlar barça ‘aceb ḳaldı-ya K, bu mısraın vezni bozuk.*

[75] *şīr bolur: bir bolur K || oġlanıñ͡g ... boldı-ya: Oġlannı ā‘ẓām bolsun didi-ya AC.*

71Rivāyetin bildürdi ḫalḳnıñ köñglin[76] tındurdı
İmām-ı A'żām at ḳoydı uşbu yerde aydı-ya

72Atası hem bardılar sevinçler aldılar
Altı yaşar oġlanıñ A'ẓām boldı didi-ya[77]

AC372b73Aydı[78] ol dem atası ẓa'īfeler anası
Yarım alma şomluġı alta yaşḳa ḳoydı-ya

74Yarım[79] alma yemese ata şomluḳ ḳılmasa
Üç yaşında bu oġlan A'ẓām bolur didi-ya

75Dīnimizniñ yaruġı imāmlarnıñ uluġı[80]
Mü'minlerniñ mezhebi İmām A'żām boldı-ya

76Bu imāmlar bolmasa munı bizge aytmasa
Yolnı bilmes mü'minler ḳayan barur didi-ya

77Muḥammed'ge ümmet bol mezheb İmām A'żām bol
Uşbu turur ḥaḳlıḳ yol mü'minler yol taptı-ya

78'Āşıḳ bolsañ uyıma nefsin yolıġa kirme
Şeyṭān sözige kirme nefsiñ ölsün didi-ya

---

76 *köñglin: köñgül AC.|| İmām-ı A'ẓām ... ḳaldıya: İmām-ı A'ẓām at ḳoydı uşbu yerde aydı-ya AC ve K'de* bu mısraın vezin bozuk.

77 Bu beyit *AC*'de yok, *didi-ya: tidi-ya K.*

78 *Aydı ... anası: Cevāb berdi atası işitiñler hem tidi K || Yarım ... ḳodı-ya: Menim oġlum üç yaşda A'ẓām bolur tidi-ya K,* bu beyitde ikinci mısra *K*'de (74). beytin ikinci mısraıdır. *yarum: yarımK || yaşḳa ḳoydı-ya: yaşke iltdi-ya K.*

79 *Yarım ... ḳılmasa: Sudın almanı aldı bī-ruḫṣat anı yidi K.* Bu beytin ikinci mısraı, K'de (73). beytin ikinci mısraıdır.*|| Üç ... didi-ya: Menim oġlum üç yaşda A'ẓām bolur tidi-ya K.*

80 (75)-(81) arasındaki beyitler K'de yoktur.

79Tamām boldı bu ḳıṣṣa kitti kön̂güldin ġuṣṣa
Kön̂glüm içide ġuṣṣa közüm giryān didi-ya

AC373a80Naẓım ḳıldım-men ġarīb irenlerġa yalbarıp
İrenlernin̂g rūḥıdın man̂ga meded boldı-ya

81Pes ‘azīzler pes atam <hem> yoḳdur sözümde ḫaṭām
Bu ḳıṣṣa boldı tamām Ḳul Ḫᵛāce Aḥmed aydı-ya

A

‘ābid (A.): ibadet eden
‘ā. ikenin 18
‘acāyib (<A.‘acā' ib): acayip, tuhaf
‘a. (tan̂g ‘a. ḳal-) 69
ādem (A.): insan
ā. anadın 6
ā. + ler 6
aġız: ağız
a. +ı 33, 33
Aḥmed (k.a.): Ahmed-i Yesevi
A. 81
āḫiret (A.): öbür dünya
ā. azābını 25
ā. azābıdın 26
ā. +de 16, 24
ā. +din ḳorḳ-17
aḳ-: akmak
a. -u bar- ur ir-10
‘aḳıl (<A.‘aḳl): akıl
‘a. 3
al-: almak
a. -dı (almanı ḳolıġa a.) 11
a. -dı (yarımnı ḳolıġa a.) 13
a. -dıya (nikāhın a.) 27
a. -dılar (bu oġlannı a.) 56
a. -dılar (sevinçler a.) 72
a. -ġum (yarım alma cezāsın sindin a.) 21
a. -ay (ḳızını a.)22
a. -ayın (bu ḳızını a.) 25
a. -san̂g (ḳızımnı) 19
a. -ıp 16, 22, 28, 56, 57, 66
a. -mam (ḳızın) 34
a. -madı (kişi ḥaḳḳın a.) 38
a. -masam 24
a. -masan̂g (bu ḳızımnı a.) 21
alma: elma
a. 14
almaḳ: alma
a. bol-dı ḳızını 26
‘ālim (A.): âlim
‘ā. + 48, 55
‘ā. +ge 55
‘ā. +ler 54, 69

‘ā. +lerni 47

‘ā. +lerġe 54, 56

ana: anne

a. +dın (ādem a.) 6

a. +n̂g (atan̂g a.) 5

a. +sı 27

a. +sı (ata birle a.) 35

a. +sı (żaʻīfeler a.) 73

andaġ: öyle, o şekilde

a. 39

andın: ondan

a. 62

anı: onu

a. 22, 29

an̂ga: ona

a.65

a. (biznin̂g a.) 15

a. (ḳızıl a.) 10

a. ḳolındaġı uş a. 15

a. (yarım a.) 11, 21, 22, 73, 74

a. +nı 11, 12, 16

alta: altı (6); krş. **altı**

a. (yaşar oġlanın̂g ismi) 70

a. yaşḳa ḳoy- 73

altı: altı; krş. **alta**

a. yaşar yaş oġlan 58

a. yaşar oġlanın̂g 72

a. +ġa kir- 43

ārām (F.): durma, dinlenme, eğlenme

ā. tap- 40

ā.-ı ḳarār ḳıl-

arıḳ: ark, su yolu

a. +da 10

āşıḳ (A.): âşık

ā. bol-san̂g 78

aşıl-: aşılmak, meyl etmek, yakınlaşmak

a. +dı 40

at: ad, isim

a. ḳoy- 71

a. +ı 8, 9

a. +ını (bu oġlannın̂g a.) 42

ata: baba

a. 74

a. birle anası 35

a. anan̂g 5

a. +m 81

a. +m (menin̂g a.) 64

a. +sı 27, 34, 72, 73

a. +sı (ḳıznın̂g a.) 35

a. +mnın̂g (ol a. yaşḳına ẓaʻīfi) 64.

ay: söylemek: krş. **ayt-**

a. - dı 17, 19, 30, 45, 46, 49, 51, 54, 56, 59, 64, 73

a.-dı-ya 35, 71, 81

a.-ġalı 3

ayaġ: ayak; krş. **ayaḳ**

a.+ı 38

ayaḳ: ayak; krş. **ayaġ**

a. 4

a. ḳolı 23.

a. +ı hem ḳolı 20, 31

āyet:(A.): inkar edilemeyen açık delil; *Kur'an-ı Kerim*'in sûrelelerinde yer alan ve anlam bakımından bütünlük gösteren cümle ve ibarelerden her biri

ā. ḥādiṡ 33

ayt-: söylemek; krş. **ay-**

a. -ur-sen 46

a. -ıptur 52

a. -yın 54

a. -ıp 67

a. -masa 76

ay: ay

a. botam 64

a. pādşāhım 57

a. sulṭān 59

ʻazāb (A.): azap

ʻa. +ıdın (āẖiret a.) 26

ʻa. +ını (āẖiret a.) 25

Aʻẓām (k.a.): İmām-ı Aʻzam

Aʻ. 70, 71, 75, 77

Aʻ. 72, 74

ʻazīz (A.): aziz

ʻa. +ler 81

B

bāg (F.):bağ, büyük bahçe

b. (bir bāġ içige) 14

b. içre 14

baḳ-: bakmak

b. -dı-ya 13

bahā (F.):paha, değer

b. +sın 12

bar-: varmak, gitmek

b. -ur 76

b. -dım 65

b. -dı 55

b. -dılar 56, 72

b. -alı 7

b. -ayın 54

b. -ur (aḳu b. irdi-ya) 10

b. -ıp 43, 65

bar: var, mevcut

b.19, 33

b. ir-di 10, 18, 44, 64

b. mu 47

b. eyle- 2

barçası: hepsi, tamamı

b. 5

barça: hep, bütün

b. 48

baş: başlangıç

b. +ıġa (söz b.) 7

ber-: vermek: krş. **bir-**

b. - ür-siz 16

b. -di 15, 2, 3, 4, 43

b. -di-ya 3, 63, 67

b. -eyin 53, 57

b. -güm 17, 59, 61:

b. -sek 60

ç. +ġa 13

ç. +larnı 13

çahār-bāġ (<F. çeḫār-bāġ): dört bağ krş.**çār-bāġ**

ç. +dın 13

çıḳ-: çıkmak

ç. +tı (taşḳarı ç.) 29

D

de-: demek, söylemek; krş. **di-**

d. -di-ya 16, 23, 29, 33, 50, 59

degen: diyen; krş. **diyen**

d. 30

dem (F.): an

d. (ol d.) 40, 49, 73

devlet (A.): baht, talih

d. 55

di-: demek, söylemek; krş. **de-**

d. -r-sen 46

d. -di 47, 49

d. -di-ya 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 34, 37, 4, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 6, 60, 61, 65, 68, 7, 72, 74, 76, 78, 79

d. -ptür 52

d. -señ 33, 33

d. -se 22

d. -ben 1, 12, 63

digen: diyen; krş **degen**

d. +im 36, 37, 38, 3

dīn (A.):din

d. +imizniñ yaruġı 75

E

er: er; krş. **ir**

e. +i pādişāhġa 45

eyle-: eylemek, yapmak

e. -di (bar e.) 2

ey: ey

e. oġlan 49, 51

eşit-: işitmek

e. +ti 39

F

fikr (A.): fikir

f. (köñgliġa f. tüş-)11

fi'l (A.): iş, eylem

f. +imdin 65

G

ġarīb (A.): gurbette olan, yabancı

ġ. irenlerġa 80

ġıybet (A.):dedikodu yapma

ġ. sözi söyleme- 36

giryān (A.): ağlayan

g. 79

ġuṣṣa (A.): kaygı, tasa

ġ. 79, 79

güneh-kār(F.) günah işleyen

g.- siz 60

gürūh (A.): topluluk

g. gürūh ʻālimler 69

Ḥ - Ḫ - H

ḥadīs̱ (A): Hz. Muhammedin kutsal sözü, hadisten bahseden ilim

ḥ. (āyet ḥ.) 33

ḥaḳḳ (A.): pay, hisse

ḥ. +ın (kişi ḥ. alma-)38

ḥaḳlıḳ (<A.ḥaḳ+lıḳ.): doğruluk

ḥ. yol 77

ḥ. 3, 36

ḥāl (A.): keyfiyet, durum

ḥ. +ı 31

ḫalāyıḳ (A.): yaratılmışlar

ḫ. (köp ḫ.) 42

ḫ. (uluġ kiçik ḫ.) 69

ḫalḳ (A.): insanlar

ḫ. +nıñ köñglin tındur- 71

ḥāmile (A.): hamile

ḥ. bol- 41, 41

ḫān (F.): hakan, hükümdar

ḫ. +ġa 52, 53, 56, 67

ḫ. 56

ḫ. yanında 69

ḫānım: hanım

ḫ. 68

ḫaṭā (A.): hata, kusur

ḫ. +m 81

ḫ. +sı 35

ḥatm (A):bitirme, Kur'an'nı başından sonuna kadar okuma

ḥ. -ı Kur'ān'dın özge 37

ḫātūn (F.): kadın, hanım

ḥ. 45

ḥ. +ı 52

ḫ. +ġa 44

ḫ. +lar 28, 32

ḥāżır (A.): şimdi

ḥ. 17

heftegī (F.): haftalık

h. +ni 66

hem (F.): hem, dahi

h. 18, 20, 31, 31, 68, 72, 81

her (F.) : her

h. ne 25

h. kün 43

ı. 32

hezel (A.): alay, şaka

h. bir sözni (ay-) 45

ḫod (F.): kendi

ḥ. ḫatunġa 44

ḫoş (F.): hoş

ḫ. kör- 54

ḫ. vaḳt bol- 27

ḫūb (F.): güzel, hoş, iyi

ḫ. ber- 16

ḫudā (F.): Tanrı

ḫ. +yıñgnı bilme- 5

I

ınan-: inanmak

ı. 32

İ

ige: sahip

i. +sin 12

i-: ek fiil

i. –kenin (‘ābid i.) 18

i. -mesdür (devlet i.) 55

iç: iç

i. +ide (kön͡glüm i.) 79

i. +ige (bāġ i.)14

i. +inde (il i.) 70

i. +re (bāġ i.) 14

i. +indeki 41

‘ilāc (A.): ilaç

‘i. tap- 22

ilt-: göndermek

i. - in͡g-siz 53

i. - ip 43

imām (A.) : imam

i. +lar (bu i.) 76

İ. A‘żām 75, 77

il: il, memleket

i. içinde 70

ir-: isim fiil krş; **i-**

i. -ür (mundaġ i.) 33

i. -di 8 su bar i.) 10

i. -di (yep i.) 11

i. -di (tapsam i.) 12

i. -di (birsem i.) 12

i. -di (ḳolında i.) 14

i. -di (bar i.) 18, 44, 64

i. -di (uşbu şehirde i.) 44

i. -di (mücerred i.) 9

i. -di-ya (aḳu barur i.) 10

ir: er

i. 14, 18, 19, 41, 70, 8

iren: eren

i. +lerġa 80

i. +lernin͡g ruḥıdın 80

ism (A.): isim

i. +i 70

iste-: istemek

i. - p 17

iş : iş

i. +ge (yaman i.) 38

i. +lerdin (mundaġ yaman i.) 63

it-: etmek, yapmak

i. - er-siz 30

İẕi: Tanrı

i. +m Cebbār 9

K

ḳāżī (A.): yapan, yerine getiren

ḳ. +ler 69

ḳādir (A.): kudret sahibi, güçlü, Allah

ḳ. ḳudretin (kör-)1

ḳabūl (A.): kabul, rıza gösterme

ḳ. ḳılma- (sözni) 24, 26

ḳahḳah (A.): kahkaha

ḳ. olup kül- 32

ḳal-:kalmak

ḳ. -dı-ya (tan͡g ‘acāyib ḳ.) 69

ḳara-: bakmak

ḳ. - dı 13

ḳara: kara

ḳ. yerge kir- 5

ḳarşu: karşı

ḳ. kil- 14

ḳavşur-: kavuşturmak, birlrştirmek

ḳ.-up (ḳolın ḳ.) 62

ḳayan: nereye

ḳ. bar- 76

ḳayna-: kaynamak

ḳ.- ban (kön͡gli ḳ.) 40

ḳaytadın: tekrar tekrar

ḳ. sora- 50

ḳayt-: dönmek, geri dönmek, vazgeçmek

ḳ.- ar mu siz 63

ḳ. - ıp (fi‘limdin ḳ.) 65

ḳaç-: kaçmak

ḳ.- ıp 29

ḳaṭre (A.):damla

ḳ. sudın yarat- 2

ḳıl-: yapmak

ḳ.- ur-men (ne ḳ.) 24

ḳol: el

ḳ. + ı 38

ḳ. + ı (ayaḳı hem ḳ.) 20, 31

ḳ. + ı (ayağı ḳ.) 23

ḳ. + nı 4

ḳ. + ın ḳavşur- 62

ḳ. + ında 14

ḳ. + ıġa 11, 13

ḳ. + ındağı uş alma 15

ḳop-: ortaya çıkmak

ḳ. -tı (bir ir ḳ.)8

ḳorḳ-: korkmak

ḳ.- ar mu siz 63

ḳ. - up-men 17

ḳoruḳ: korku

ḳ. ḳıl- 6

ḳoy-: vermek, bırakmak; ulaştırmak

ḳ.- dı (at ḳoy-) 71

ḳ. -dı-ya (altı yaşḳa ḳoy-) 73

ḳ.- madı (Ḥaḳ yādını tildin ḳoyma-) 36

ḳoyun: bağır, göğüs

ḳ.+ ındın al- 66

ḳoşul-: koşulmak

ḳ. +dı 40

ḳudret (A.): güç, kuvvet

ḳ. +in͡g 1

ḳulluḳ: kulluk

ḳ. ḳılma- 5

m. bol- 39

maʻnā (A.): mana, iç yüz

m. + sı (rivāyetninĝ m.) 68

m. + sın (bu āyetninĝ m.) 67

m. + sını (bildir-) 66

meded (A.): yardım

m. bol- 80

mektep (A.): mektep, ders

m. +ġa 43

men: ben

m. 46, 52, 53, 57, 65

m. + i 21, 53

m. + ninĝ atam 64

mezheb (A): mezhep, gidilen tutulan yol

m. 77

m. + i (müʻminlerninĝ m.) 75

min-: binmek

m. -di 61

mizāḥ (A.):mizah

m. 29, 30, 44

mollā (A.): molla

m. 49, 51, 54, 55

m. +ġa (ber-) 43

Muḥammed (k.a.) : Hz. Muhammed Mustafa

M. + ge 77

muḫtaṣar (A.): muhtasar, kısaltma

m. ḳıl- 7

Muṣṭafā'(k.a.): Hz. Muhammed Mustafa

M. +nınĝ 1

mundaġ: bunun gibi, böyle, bu şekilde

m. 1, 2, 20, 31, 33, 63, 68

munda : burada

m. 25, 57, 60

munça: böylece, bu kadar

m. 53

munı : bunu

m. 39, 76

mu : mu

m. (bar m.) 47

m. (ḳaytar m siz) 63, 63

m. (tapdınĝız m.) 56

mü : mü

m.siz (biler mü siz) 31

mücerred (A.): mücerret

m. ir-di 9

müdām (A.): devam eden, sürekli

m. 36

müşkil (A.): müşkil

m. 23

m. tüş- 51

mü'min (A.): mümin

m. + ler 76, 77

m. + lerninĝ mez̠hebi 75

N

nā-maḥrem (F. maḥrem A.): mahrem olmayan; mahrem

n. +ni körme- 37

naẓar (A): bakma

n. ḳılma- 37

naẓım (A): nazım

n. ḳıl- 80

nefs (A.): nefis

n. +inĝ (öl-)78

n. +in yolıġa kirme- 78

nege: niçin; krş. **nige**

n. yıġlar-siz 50, 53

ne'ter-(<ne+iter): ne eder, ne yapar

n. - siz 30

ne: ne; krş **ni**

n. (her n. bol-) 25

n. ḳıl- 24

neçe:nice

n.(bir n. kün) 41

nige: niçin; krş. **nege**

n. 12, 49, 5

nikāh (A.): nikah

n. +ın al- 27

ni:ne;krş **ne**

n. 46

n. ḳıl- 22

ni'met (A.): nimet

n. 4

Nu'mān (k.a.): Numan, İmam-ı Azam

N. 42, 49, 50, 8

O

oġlan: oğlan, erkek evlat

o. 43, 55, 59, 61, 70

o. (altı yaşar yaş o.) 58

o. (bu o.) 74

o. (ey o.) 49, 51

o. (uşbu o.) 57, 70

o. +nı (bu o.) 56

o. +nı (kiçik o.) 58

o. +ġa 42, 55

o. +nınĝ (bu o.) 42

o. +nınĝ (altı yaşar o.) 70, 72

oġul: oğlan, çocuk, erkek evlat

o. (bir ir o.) 41

oḳu-: okumak

o. -dı 66

o. -p 43

oḳ: ok

o. 45

oltur-: oturmak

o. -dı 58

o. -ġıl 49

o. -up 59, 60

ol-:olmak

o.- up (ḳahḳah o. kül-) 32

ol: o (sıfat)

o. atamnınĝ 64

o. Bir ü Bar 9

o. dem 40, 49,73

o. ir 18, 19

o. keçe 65,

o. zamān 27

oyna-: oynamak

o. - dı 45

Ö

ögür-: çevirmek

ö. - di (yüzi tirs) 34

öl- : ölmek

ö. -er 6

ö. -er- siz 47

ö. -sün (nefsin) 78

ö. -mes 7

ölüm: ölüm

ö. +din (ḳorḳma) 6

ötken: geçen

ö. zamāndın 8

öt-: geçmek

ö. -üp-tür (bir neçe kün) 41

öy: ev

ö. +ge 28

ö. +ümde 19

özge: başka

ö. (ḫaṭm-ı Ḳur'ān'dın ö.)7

ö. keltür- 29

öz: kendi

ö. +i 9

'özr (A. عز ر): özür

'ö. +in ay- 35

P

pādişāh (F.): hükümdar, hakan; krş **pādşāh**

p. (bir p.) 44, 46

p. +ġa (eri p.) 45

p. 44

pādşāh (F.):):hükümdar, hakan; krş **pādişāh**

p. 58, 61, 62, 64

p. +ġa 51

p. +ım (ay p.) 57

perīşān (F.): perişan

p. bol- 50

pes (F.): artık, sonra

p. 81

peyġamber (F.):peygamber

p. + ler soñġıdın 8

R

rāżī (A.): razı, kabul etmiş

r. bol- 19, 27

r. ḳılma- 21

rūḥ (A.): ruh

r. +ıdın (irenlerniñ r.) 80

revān (F.): yürüyen, giden; akma, akış

r. 51

r. (taḫtnı r. tut-) 59

rivāyet (A): rivayet

r. 47, 51

U

Ü

üst: üst
ü. +ide (taẖt ü.) 59
üzre: üzere
ü. (taẖt ü. min-) 61
ü (F.): ve
ü. (Bir ü Bar) 9
üç: üç
ü. kün-ġaça 47
ü. kün 50
ü. yaşında 74

V

vaḳt (A.): vakit
v. (ẖoş v bol-) 27
va'llāh (A.): "Allah için, Allah hakkı için"
v. 6

Y

yād (F.): hatırlama, anma
y. +ın ḳıla kör- 7
y. +ını ay- 3
y. +ını ḳoyma- (Ḥaḳ) 36
yalġançı: yalancı
y. +dur 34
yalbar-: yalvarmak
y. -ıp 80
yaman: kötü
y. işge yörme- 38
y. işlerdin 63
yana: yine
y. ber- 3
yan: yan, taraf
y. +ıda tur- 65
y. +ında (ẖan y.) 69
yarat-: yaratmak
y. -tı 2, 9
yaraşu: yakışan
y. cevāb ber- 61
yarlıḳa-: buyurmak
y. -p 9
yaruġ: ışık, aydınlık
y. +ı (dīnimizniñ y.) 75
yarım: yarım
y. +nı 13
y. alma 11, 21, 22, 73, 74
yaş: yaş, genç
y. +(altı yaşar y. oġlan) 58
y. +ında (üç y.)74
y. +ḳa (altı y. ḳoy-) 73
yaşḳına: gencecik
y. żaʿīfi 64
yaşa-: yaşamak
y. -r (altı y. yaş oġlan) 58
y. -r (alta y. oġlanıñ ismi) 70
y. -r (altı y. oġlanıñ) 72
ye-: yemek; krş. **yi-**
y. -dim 12
y. -gendin 22
y. -mese 74
y. -p 11
yer: yer
y. +de (uşbu y.) 71
y. +ge 5
yi-: yemek; krş. **ye-**
y. -geli 4
y. -ip-siz 16
yigit: yiğit
y. 17, 30, 34, 39, 40
y. köñglinde 39
y. (bu y.) 15
y. +ni (ol ir y.) 18
y. (uşbu y.) 28
yipek: ipek
y. 40
yoḳ: yok
y. (közni hem y.) 31

SAADIA GAON, ONUN ORTAÇAĞ YAHUDİ FELSEFESİNİ OLUŞTURMA VE YAHUDİ DOGMASINI YENİDEN FORMÜLE ETME ÇABALARI

Dr.Sami Baybal[*]

Abstract

Saadia Gaon, Hıs Efforts In Constructing The Medıeval Jewısh Philosophy And Reformulating The Jewish Dogma

Saadia Gaon, as accepted the pioneer of the Jewish Philosophy, has first systematically explained the Jewish Religion in rational terms. He has set up the foundation of the Medieval Jewish Philosophy by putting forward the real accordance between revelation and reason. His main purpose is to set up the Jewish Philosophy on the basis of accordance between the scientific data and the tradition of religion.

Arapça adı, Said ibni Yakub (Sa'îd b. Yusuf) el- Feyyûmî'dir.[1] Yahudi Tanrıbilimci ve yorumcularındandır.[2] Ortaçağ Geonim[**] dönemi felsefesinin en önemli düşünürü ve bilimsel otoritesidir. "Yahudi felsefesinin babası" olarak

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

[1] Abdu'l- Mün'im el-Hıfnî, el-Mevsûatü'n-Nakdiyye li'l-Felsefeti'l- Yehûdiyye, Beyrut 1980, s. 125; Orhan Hançerlioğlu, "Saadia", Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul 1985, II, 216.

[2] Cemil Sena, "Saadia Gaon", Filozoflar Ansiklopedisi, İstanbul 1976, IV, 97.

[**] Geonim: Babil'in Sura ve Pumbeditha şehirlerde iki büyük Yahudi akademisinin başlarına verilen isim. V. asırda Talmud'un tamamlanması, Geonimler çağının başlangıcını gösterir (İleride dipnot olarak sözkonusu terimle ilgili kısa bir bilgi verilecek)

Geniş bilgi için bk. Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara 1998, s. 140-141; Mehmet Aydın, Din Fenomeni, Konya 1993, s. 108-109).

adlandırılmıştır. Aynı zamanda biyolog, gramer uzmanı, mütercim, şair ve halakhist*** olarak hatırlanır.[3] Bağımsız hareket edişi ve geniş çaplılığı ile bir çok Yahudi ve entellektüel disiplinin başlatıcısı kabul edilmiştir.[4] Bu yüzden Arap biyograficileri tarafından zikredilen Yahudi düşünürlerindendir. Saadia Gaon, 882'de Yukarı Mısır'daki Feyyum (Fiyome veya Diyaz)'da mütevazi bir ailenin çocuğu olarak doğmuş; 942'de Babil yakınlarında Sura şehrinde ölmüştür. Babasının emeğiyle geçimini sağladığından başka ne ailesi, ne de eğitimi ve hocaları hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Fakat bugün biliniyor ki; toplum bilimi ve edebiyat alanında erken yaşta bir yetenek sergilemiştir. Genel kanıya göre, İsrail'e gitmek için yola çıktığında Tevrat ve din dışı ilimler hakkında hayli bilgisi vardı. 905 yılından 921 yılına kadar olan zamanda hiçbir biyografisi mevcut değildir ve onun Mısır'dan çıkış sebepleri de meçhul gözükmektedir. Mektuplarından birinden elde edilen bilgiye göre İsrail'de, Erets denilen yere yerleşmeden önce, ilkin Halep'e oradan da Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır.[5]

921 yılından sonra Yahudi dînî takviminin geçerliliği konusunda Kudüs Akademisi'nin yöneticisi olan Aaron ben Méïr'le de tartışmalara girmiş ve sonunda Saadia'nın Babil Takvimi'nin üstünlüğü konusundaki tezi kabul edilmiştir.[6] "Sefer ha-moadim" adlı eserde bu olayları ve sorunları anlatmıştır.[7]

922 yılında Poumbedita Akademisi'ne gelir gelmez, Saadia'nın yönetici (rech) ve prens (allouf) ünvanı aldığı sanılmaktadır.[8] 928'de Babil kökenli olmamasına rağmen Sura'daki Talmud Akademisi'ne sürgündeki kral David b.

*** Halakhist: Halakhah (Halaha) Yahudilikte doğrudan Musa kanunundan kaynaklanmayan hukukî kurallar dizisidir. Sözlü hukuk geleneğinden çıkarılan Halakhah, Talmud'da maddeleştirilmiştir. Halakhah'dan Talmud'daki haram, helâl, farz vs. gibi kaideler anlaşılır. İşte Halakhah üzerinde çalışan din bilginlerine de "Halakhist" denmektedir. (Geniş bilgi için bk. Ş. Gündüz, a.g.e., s. 153; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta 2002, s. 276).

3 The Oxford Dictionary of World Religions, Ed. John Bowker, Oxford New York 1997, s. 829; Jean-Christophe Attıas-Esther Benbassa, Dictionary de Civilisation Juive, Paris 1997, s. 241.

4 P. B. Fenton, "Sa'adyē Ben Yēsef", The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Ed. C.E. Bosworth-E. Van Donzel-W. P. Heinrichs G. Lecomté, Leiden 1995, VIII, 661.

5 Dictionnaire Encyclopédique Judaisme, Paris 1996, s. 889; Yusuf Besalel, "Saadia Gaon", Yahudilik Ansiklopedisi, İstanbul 2002, III, 555.

6 Besalel, a.md, III, 555.

7 Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 889; The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829.

8 Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 889; Besalel, a.md., III, 555.

Zakkaï tarafından başkan (gaon) olarak atanmış[9] ve onun yönetimi altında bu kurum belirgin bir Rönesans yaşamıştır.[10] Olağanüstü enerjiyle akademiyi yeniden canlandırmıştır.[11] Ancak Saadia ile Zakkaï arasında başlayan tartışmalar yıllarca sürmüş ve cemaati liderlik konusunda iki kampa ayırmıştır.[12] Bir takım politik entrikalar sebebiyle Saadia 932 yılında başkanlık görevinden alınmış, fakat 938'de aynı göreve iade edilmiş ve 942 yılındaki ölümüne kadar bu görevde kalmıştır. Görevden alındığı dönemde kendînî telife vermiştir.[13] Bu arada 915'li yıllarda, Tevrat'ı çok okumalarından dolayı Karaim adını alan ve Rabbinik literatürü[*] reddederek öğretilerini kutsal kitaba (Eski Ahit'e) dayandırmayı esas alan Yahudi mezhebine karşı çıkarak[14], akıl yürütenlerin birincisi ve en ünlüsü olduğu için, Yahudi Felsefesinde "hahamcılık" (Rabbinisme)[*] denilen doktrini geliştirmiştir.[15] Tam bir geçiş dönemindeki, aşama aşama Araplaşan,yeni felsefî ve bilimsel disiplinlerle entellektüel olarak zenginleşen Yahudi toplumunun karşılaştığı meydan okumalara Saadia'nın yaratıcı dehası karşı koyabilecek çaptaydı. Saadia, kanuna karşı savsaklamaları durdurmuş ve Rabbinik Yahudilik otoritesini pekiştirmiştir.[16]

Saadia'nın orijinal yanı, aklı, dînin sağlam bir dayanağı sayması, bu sûretle de dindaşları arasına gerçek bir felsefe etüdünü yaymış olmasıdır. Onun ölümünden sonradır ki, İslâm filozoflarının eserleri, İspanya'da yayılma fırsatını bulabilmiştir. Bununla birlikte onun amacı, asıl Yahudi felsefesini, bilimin veri-

---

[9] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 889; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, Dictionnaire des Religions, Paris 1990, s. 239; Cemil Sena, a.md., IV, 97; Hançerlioğlu, a.md., II, 216.

[10] Fenton, a.md., VIII, 661.

[11] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829.

[12] Besalel, a.md., III, 555.

[13] Fenton, a.md., VIII, 661.

[*] Rabbinik literatür: Rabbiler (Yahudi din bilginleri)'in öğretilerini içeren ve onlar tarafından meydana getirilen eserlerdir. (bk. Ş. Gündüz, a.g.e., s. 316).

[14] Fenton, a.md., VIII, s. 661; Dictionnaire de Civilisation Juive, s. 241; Eliade-Couliano, a.g.e., s. 239; André Chouraqui, Histoire du Judaïsme, Paris 1986, s. 60.

[*] Rabbinizm: Kudüs'ün yıkılışı sonrası ve Ortaçağ'da, Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un öğretilerini zamanla uyarlamak konusunda rabbilerin yaptıkları çalışmalara ve bu doğrultuda ortaya çıkan öğretilere verilen genel bir ad. (bk. Ş. Gündüz, a.g.e., s. 316).

[15] Cemil Fena, a.md., IV, 97.

[16] Fenton, a.md., VIII, 661.

leriyle din geleneği arasındaki uygunluk esası üzerine kurmaktır. Saadia'ya bu amacı telkin eden de, aralarında yaşamış olduğu Arap filozoflarıdır.[17]

O, İslâm kelâmından etkilenmiş olan ve teolojide aklı kullanmaya yer veren bir filozoftu.[18] Vahiy ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ilk ortaçağ filozofu olarak Saadia şöyle diyordu: "Dînimizin kutsal kitaptan başka iki kaynağı var: Birincisi ve en eskisi akıl, ikincisi ve sonuncusu gelenek. Böylece tartışılan meselelerde hakem akıldır. Akla uygun olan her yorum doğru olmalıdır."[19]

Saadia, Eski Ahit ve Talmud'un[**] yanında Arap literatür ve düşüncesini de çok iyi öğrenen, dolayısıyla iki kültürü sentez etmeye teşebbüs eden ilk kişi idi.[20]

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Saadia'nın çok yönlü bir şahsiyet olması ve içinde bulunduğu konum, onu telif çalışmalarına sevketmiş; farklı alanlarda bilimsel eserler ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla icraatları ve eserleriyle öz kaynaklara dönüşe ve manevî bir uyanışa meydan vermiştir.

O, ilâhî dînin yani Yahudiliğin esrarengiz yanlarını temizlemiş; kendi söz ve kalemiyle bu dîni destekleyerek ve yayarak zayıflıklarını gidermeye çalışmıştır.[21]

Hukukî alana ait kararları Arapça olarak kaleme alan ilk yazar olan Saadia; İslâmî fetva modelinden ilham alarak, ilk defa kanunları metin haline getirme denemesini yapmıştır.[22]

Eserlerini İbranî harfleriyle, fakat Arap diliyle yazmıştır. Onun en önemli başarısı kutsal kitap (Tevrat)'ı, Arapça'ya kısmî bir yorumla tercümesidir. Ye-

---

[17] Cemil Sena, a.md., IV, 97-98.

[18] Ş. Gündüz, a.g.e., s. 325.

[19] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829.

[**] Talmud: Yahudilerin kutsal kitap külliyatının yazılı olmayan ikinci bölümüne yani sözlü geleneğe Talmud denilmektedir. "Öğrenim" anlamına gelen Talmud, Tevrat'ın şifahî bir yorumu olarak değerlendirilmiştir. Talmud, başlangıçta yazılmış değildir. Tevrat'ın tefsiri mahiyetinde olan bu yorumlar nesilden nesile şifahî olarak nakledilmiştir. Nihayet M.S. II. yüzyılda Yahuda Ha-Nasi tarafından terlenmiştir. Talmud iki kısımdan meydana gelmiştir: 1. Mişna: Asıl metindir. 2. Gemera: Mişna'nın şerhidir (Daha fazla bilgi için bk. Sami Baybal, İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü, Konya, 2002, s. 39'daki dipnotta geçen sözkonusu terim ile ilgili açıklama ve kaynaklar).

[20] Ephrahim Bennett-Louis Finkelstein, "Saadia ben Joseph", An Encyclopedia of Religion, Ed. V. Ferm, New Jersey 1959, s. 675

[21] Fenton, a.md., VIII, 661; el-Hıfnî, a.g.e., s. 125.

[22] Fenton, a.md., VIII, 661.

men Yahudileri bu tercümeyi, İbranîce metni ve Onkelos'un Targum'unu içeren bir cilt olan "Tac" (Tora'nın Tacı) adı altında hâlen kullanırlar.[23]

Saadia, Talmud'un dualar kısmını maddeleştirmiş;[24] litürjist olarak bütün yıl boyunca okunan duaları içine alan bir Arapça koleksiyon yapmış ve birçok İbranî şiirini kompoze etmiştir.[25] Bu çalışma, I. Davidson, S. Assaf ve B. I. Joel tarafından "Siddour rav Saadiah Gaon" adı altında 1941 yılında yayınlanmıştır.[26] Saadia'nın dua kitabı, özgün bazı duaların dışında geçerli yasaları ve gelenekleri de içermektedir.[27]

Saadia Gaon'un "Halakhah"a dair eserlerinin büyük bir kısmı hâlâ el yazması şeklindedir ve Kahire'nin Genizah (El yazmaları ve kutsal kitapların muhafaza edildiği bir yer)'ında veya başka yerlerde dağınık haldedir. Sözkonusu eserler ancak bilimsel çalışmalarla ortaya çıkmaya başlamışlardır.

Haham edebiyatının öncülerinden biri olan Saadia, Yahudi şeriatının kesin konuları hakkındaki monografilerin yazımında da öncülük yapmıştır. Onun Yahudi dîni ile ilgili on monografından mantıksal bir düzenleme eseri olan "Dökümanlar Kitabı" geriye kalan eserdir ve Arapça yazılmıştır.[28]

"Miras Kitabı", "Altı yüz on üç Emir Kitabı", "On üç Yorum Kuralının Yorumu" adlı eserleri ve onun adına yapılan alıntılar, I. Mueller tarafından Paris'te 1897 tarihinde yayınlanmıştır.[29]

Saadia dilbilimle de yakından ilgilenmiş ve gramerci olarak üç kitap yazmıştır: "Sefer ha- agron" (Allony Yayınları, 1969) adında kafiyeli bir İbranî sözlüğü hazırlamış, bu sözlükte dilbilgisi ilkelerini ele almıştır. Dilbilgisini "Sefer zehout ha-lachon ha-ivrit" adlı eserinde derinleştirerek çeşitli gramatikal problemlere değinmiştir. Yine Mişna'nın[*] ışığında yazdığı "Pitron chivim millim"

---

[23] Besalel, a.md., III, 555; Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890.

[24] Musa İbn Meymun, Delâletü'l-Hairîn, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1974, Önsöz, XII.

[25] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829; Dictionnaire de Civilisation Juive, s. 241.

[26] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890.

[27] Besalel, a.md., III, 555.

[28] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890; Besalel, a.md., III, 555.

[29] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890.

[*] Mişna: Daha önce dipnotta "Talmud" kelimesini açıklarken ifade ettiğimiz gibi; Mişna, İbranîce "tekrar ederek öğrenim" anlamında olup, Talmud'un asıl metin kısmıdır (Geniş bilgi için bk. Ş.

(Dukes Yayınları, 1844), kutsal metin anlaşılamadığı için dizayn edilmiş bir polemik çalışmasıdır.[30]

Bu eserlerin değerine rağmen, Saadia Gaon'un Ortaçağ Yahudi felsefesinin öncüsü olarak büyük bir ün kazanmasına sebep olan eseri Kitab-al Amanat ve'l-İtikadat'tır (Trc. S. Rosenblatt, The Book of Beliefs and Opinions, 1948).[31] 933 yılında yazılan bu eseri Fürst Almanca'ya çevirmiştir(Leipzig, 1845).[32] 1146 yılında Yahuda ibn Tibbon tarafından yapılan İbranîce çevirisi "Séfer ha-émounot ve-ha-déot" (İnançlar ve Düşünceler Kitabı), 1562'de İstanbul'da yayınlanmıştır.[33]

Kelâm felsefesi ile Yahudi dogması arasını sentezlemeye yönelik ilk sistematik çaba[34] olan söz konusu eser, Ortaçağ'ın Yahudi felsefesinin başlangıcını oluşturmuş[35] ve Maimonides (1135-1205) karşıtlarına esin kaynağı teşkil etmiştir.[36]

Saadia bu felsefî eseri ortaya koyarken, önemli ölçüde Mutezile İslâmî ekolünden, Aristoculuk'tan, Platonculuk(Eflâtuniye)'tan ve Stoacılık'tan etkilendiği için, Yahudiliğin temel ilkelerinin akılcı bir analizini önererek,[37] vahiy ile akıl arasındaki ahengi savunmuştur.[38] O, adı geçen eserinde kutsal kitabın ve geleneğin otoritesi yanında, aklın otoritesine aykırı bir değer vermiş; yabancı saldırılara karşı, kendini savunabilmek için, dînin iyi anlaşılması ve incelenmesi gerektiğine inanmıştır. Ona göre, akıl da vahyin ifade ettiği gerçekleri öğretir; fakat vahiy, aklın uzun çalışmalarına karşın, ulaşamadığı için terk etmek zorunda olduğu yüksek gerçeklerin bilinmesinde zorunludur.[39] Aklın vahiy ile aynı

Gündüz, a.g.e., s. 265; Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1997, s. 230; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, Konya 2002, s. 121-122).

[30] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829; Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890.

[31] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829.

[32] Cemil Sena, a.md., IV, 97.

[33] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s.889; Fenton, a.md., VIII, 662; The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829.

[34] Barry, S. Kogan, "Sa'adyah Gaon", The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, XII, 495; Fenton, A.md., VIII, 661.

[35] Besalel, a.md., III, 555.

[36] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829.

[37] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890; Besalel, a.md., III, 555.

[38] Chouraqui, a.g.e., s. 60.

[39] Cemil Sena, a.md., IV, 97.

hakikati öğrettiğini, fakat kesin hakikate varmak için akıl yoluna ihtiyaç olduğunu iddia eden Saadia'nın kitabında yer verdiği Allah'ın birliği, sıfatları, yaratılış, vahiy ve şeriat, insan ruhunun tabiatı hakkındaki görüşleri, Meşşaîlik'ten[*] faydalanmış filozof ve kelâmcıları hatırlatmaktadır.[40]

Şimdi yukarıda bir nebze önemine işaret ettiğimiz "Emunôt ve Deôt" adlı kitabında Saadia'nın nasıl bir metodoloji ortaya koyduğuna, muhtevasının hangi çerçevede ve nelerden oluştuğuna bir bakmak istiyoruz:

Saadia böyle bir eseri yazarken her şeyden önce döneminde geçerli olan kelâm metodlarını uygulamış;[41] rasyonel argümanları kullanarak inancının doktrinlerini müdafaa etmeyi ve inançla ilgili hataları reddetmeyi amaçlamıştır.[42] Böylece Müslümanların "Yahudi vahyinin neshedildiği" şeklindeki anlayışına karşı çıkmıştır.[43] Dolayısıyla sadece geleneksel doktrinleri kabulle yetinmeyip, bu şekilde bizzat eserin kendisi, okuyucuyu hakikatlere götürmeye çalışmak için şüpheye de yol açmıştır.[44]

Saadia bu geçişi sağlamak için öncelikle hata ve şüphenin sebeplerini tanımlayarak işe başlamış; ondan sonra bu hakikat ve gerçekliğin üç (3) kaynağını analiz etmiş ve aşağıda zikredeceğimiz kaynakların uygun kullanımını ortaya koymuştur:

1. Duygu algılaması (idraki),
2. Âşikar prensiplerin rasyonel sezgisi,
3. Geçerli bir istidlâl.

Bunlara diğer üç kaynağa dayalı olarak bir kaynak daha ilâve etmiştir: "Güvenilir gelenek." Gelenekten maksad, Hem medenî hayat için ve hem de Allah'ın vahyinin peygamberlere verildiği ortam için gerekli olan bir şey.[45]

---

[*] Meşşâîlik: İslâm dünyasında Aristocu felsefeye verilen isim (Geniş bilgi için bk. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul 1995, s. 171-172; Ahmet Cevizci, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul 2001, s. 119-139; Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara 1997, s. 311-312).

[40] Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, Ankara 1967, s. 170; Cemil Sena, a.md., IV, 97.

[41] H. Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 65.

[42] Kogan, a.md., XII, 495.

[43] Fenton, a.md., VIII, 662.

[44] Kogan, a.md., XII, 495.

[45] Kogan, a.md., XII, 495.

Saadia kendinden emin bir şekilde şuna inanmaktadır: İnsanın fikrî mütalâası, peygamberlikte ızhar edilen herhangi bir şeyin hakikatine ulaşabilirse de vahiy hâlâ gereklidir. Niçin gereklidir? Ona göre, hakikati, tahlil etme yeteneğine sahip olmayan insanlara öğretmek, bir de bu yorumlama gücüne muktedir olan kimselerin hataya (yanlışa) düşürebilecek sorgularına rehberlik etmek için gereklidir. Çünkü sadece Allah'ın bilgisi tamdır. Vahyedilen hakikatlerin doğrulanması inancı te'yit ettiği için, Saadia, bu tür bir doğrulamanın dînî görev olduğunu düşünmektedir.[46]

Söz konusu eserde Saadia, Yahudi dîninin esaslarını ortaya atarken işe Allah'tan başlamıştır:

"Dînin en önemli gerçeği Allah'ın varlığıdır. Tanah'tan bildiğimiz bu hususu şimdi akıl ile de ispat etmeliyiz. Delil, hiçbirimiz Allah'ı görmediğimiz ve varlığı hakkında doğrudan doğruya kesin bilgi sahibi olmadığımız için, hiç şüphesiz dolaylı olacaktır. Kullanacağımız metod, kesin olarak bildiğimiz şeylerden mantık kuralları ile adım adım ilerleme yolu ile araştırmamızın hedefine ulaşma, yani istidlâl metodudur. Dünya bugünkü hâline elbette daha ilkel bir maddeden gelmiş veya getirilmiş olacaktır, acaba bu ilkel madde nasıl olup da bu hâle inkılâp etmiştir? Eğer sonsuzdan beri varsa Allah'ı ispat etme imkânı yoktur, fakat hiçbir şey kendi kendini yaratamayacağına göre, bu maddeyi yoktan var eden "birisinin" olması gereklidir. İşte bu Allah'ın varlığının delilidir. Keza dünyanın bir hacim kaplaması ve sonlu olması, çevresindeki gezegenlerin de aynı mahiyette bulunması, bunların sonsuz bir kudret sahibi tarafından yaratılmış olmasını gerektirir. Bitki ve hayvanların doğup, büyüyüp ve ölmeleri de Allah'ın varlığının delillerindendir."[47]

Yukarıdaki satırlardan anlaşılacağı gibi Saadia, Allah'ın varlığını kâinatın olasılığıyla ispatlamış[48] ve Atomizm'i[*] reddetmiştir.[49]

---

[46] Kogan, a.md., XII, 495-496.

[47] Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 123-124.

[48] Fenton a.md., VIII, 662.

[*] Atomizm: Atom nazariyesi İslâm dünyasına "Cevherü'l-Ferd" veya "Cüz'ün Lâ Yetecezza" olarak geçmiştir. Buna göre cisim en küçük parçalardan, artık daha fazla bölünemeyen cüzlerden meydana gelir. Âlemde mevcut olan cüz'ün lâ yetecezza, yani atomlardan cisimler terkib olunur (Geniş bilgi için bk. Volfson, a.g.e., s. 357-395; Bolay, a.g.e., s. 30-33; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, Konya 2001, s. 150).

[49] Wolfson, a.g.e., s. 63.

O, "Allah'ın nasıl bir varlık olduğu" ve "Kâinattaki şeyleri niçin yarattığı sorularına da açıklık getirmeye çalışmıştır:

"Allah bütün bu şeyleri niçin yaratmıştır? Onu buna sevkeden bir sebep yoktur, fakat bütün bunlar da boşuna yaratılmamıştır. Allah hikmetini göstermek istemiş ve O'nun ulûhiyeti yaratıklarını kendisine ibadet etmeye muktedir kılmak üzere harekete geçerek bu eserleri meydana koymuştur. Allah bir cisim ve bedene de sahip değildir. Eğer böyle olsa idi sonlu olur ve onu her cephesi ile idrak edebilirdik. Allah bir cisim olmadığına göre hareket veya "istirahat" veya öfkelenme ya da memnun olma O'na yaraşmaz, zira bunların hepsi arazdırlar ve bedeni arazlar da bedeni ihata eder." Allah'ın cisimsiz oluşu O'nun "Bir" oluşunun delilidir. Zira cismî sıfatlar veya sayılar cisimsizliğe ıtlak edilemeyeceği cihetle Allah da birden fazla olamaz. İkili Allah nizamını reddedecek çok kuvvetli deliller ileri sürülebilir."[50]

Saadia, Allah'ın birliği konusunda Mu'tezilî ekolden etkilenmiştir. Bir olan Tanrının varlığını ispat için dört (4) tane standart kelâm argümanını kullanmıştır ki; aşağıda sıraladığı argümanlar, dünyanın yaratılmış olduğunu ve bu sebeple de bir yaratıcıya sahip olması gerektiğini göstermektedir:

1- Dünya mekân ve zaman olarak sınırlıdır. Bu sebeple dünyayı devam ettiren gücün de varoluşsal olarak sınırlı ve fanî olması gerekir. O halde dünyanın varlığı aynı şekilde sınırlı ve fanî olmalıdır. Bu da onun yaratılmış olduğunu gösterir.

2- Birleşik olan her şey bir sebep tarafından yaratılmıştır ve bütün dünya maharetli bir kompozisyon sergilediğine göre onun yaratılmış olması gerekir.

3- Dünyadaki her şey (bütün bedenler) ve dünyanın bütün bölümleri ayrılmaz bir şekilde tesadüfî karakteristiklere bağlıdır ki, bu özellikler de zaman içinde yaratılmıştır. Ancak, ayrılmaz şekilde yaratılmış olan bir şeye bağlı olan her şey bizzat yaratılmıştır.

4- Eğer dünya ezelî ve ebedî olsaydı, şu anda mevcut olana ulaşabilmek için o durumda sınırsız bir zaman diliminin geçmiş olması gerekirdi. Fakat sonsuzluk ötesine geçilemeyeceğine ve mevcut olan şu ana biz ulaştığımıza göre, dünyanın yaratıldıktan sonra sadece sınırlı bir zaman dilimi için varolmuş olması icap ederdi.[51]

---

[50] Kutluay, a.g.e., s. 124.

[51] Kogan, a.md., XII, 496.

Saadia'ya göre, Tanrı cisimsizdir; hayat, güç ve bilgelikten ibaret olmak üzere üç niteliğe sahiptir. O, bunlar dolayısıyla birliğinden hiçbir şey yitirmez. Saadia bu üç niteliği metafizik bir kompozisyon gibi değil, Hıristiyanlığın üçüzlemesi gibi varsaymaktadır.[52]

Saadia Gaon, Allah'ın varlığı ve birliği konusundan sonra O'nun önemli sıfatlarına geçer, bunlar "Hayat", "Kudret" ve "İlim" sıfatlarıdır. Bu üç sıfat birbirine bağlıdır. Tam kudret sahibi olmayan bir yaratıcı tasavvur etmek imkânsızdır, kudret hayat'ı gerektirir ve bir yaratıcı ne yarattığını ve yaratacağını yaratmadan önce bilmeksizin "Tam ve Mükemmel" olamaz.[53]

Saadia'nın Allah'ın mahiyeti ve sıfatlarıyla ilgili tartışması, onun (Tanrı) bir yaratıcı olduğunun tezahürlerini (izlerini) taşımaktadır. Zira Tanrı, geçmişte bir zaman diliminde bizimki gibi bir dünyayı yaratmış olduğuna göre, onun diri, kudretli ve akıllı olması gerekir. Tanrı mahlûk değil hâlık olduğuna göre mahlukların karakteristiklerini taşıyamaz. Bu sebeple onun mahiyet (tabiat) olarak manevî ve kesinlikle basit (kompoze değil) olması gerekmektedir. Ayrıca hayat, güç ve akıl gibi temel sıfatlar, Tanrının mahiyetinin ayrı özellikleri olarak değil, onunla özdeş sıfatlar olarak anlaşılmalıdır. Sadece lisandaki eksiklik, ayrı sıfatlardan bahsetmeyi gerektirmektedir. Benzer şekilde kutsal yazıların Tanrıyı mahlûka ait karakteristiklerle tasvir ettiği her zamanda bu terimlerin mecazî (metafizik) olarak anlaşılması gerektiğini de akıl ortaya koyacaktır.[54]

Bu noktada Saadia şöyle bir itiraza maruz kalmıştır: Allah'ın zatı ve sıfatları meselesinde Sa'id el-Feyyumî'nin zatî ve diğer sıfatlar arasında yapmaya teşebbüs ettiği tefrik kabul edilemez. Ahd-i Atik'de beyan edilen sıfatlar, Allah'a izafe edilebilir. Çünkü onlar vahyedilmişlerdir. Eş'arî ve Gazalî'nin öğretisi de tamamen böyledir. Bu sıfatlar ya fiilî, ya sübutî ya da nefyî'dirler. Fiilî ve sübutî olanlar te'vilen isnad edilirler, onların gerçek mânâsını biz bilemeyiz…[55]

Saadia eserinde, "Tanrının mahlûkâtı ile ilişkileri" ve "İlâhî adalet" konusunda değişik soruları gündeme getirmiş ve bunlara cevap bulmaya çalışmıştır. Örneğin, Tanrı dünyayı hiç yoktan varederek mahlûkuna yaratma hediyesini bahşetmeyi istemiştir. Ayrıca Tanrı, Tevrat'ın emirlerini mahlûkâta vermek su-

---

[52] Cemil Sena, a.md., IV, 97.

[53] Kutluay, a.g.e., s. 124.

[54] Kogan, a.md., XII, 496

[55] De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1971, s. 158.

retiyle onları mutluluğu elde etme vasıtalarıyla donatmak istemiştir. Böylece insana bir rahmet olarak mutluluğu verme yerine, bunu elde etmek için beşerî çabayı gerekli kılarak Tanrı, bu tür mutluluğun daha büyük olacağını taahhüt etmiştir.[56]

Yahudi inancının çerçevesi de bu eserde karşımıza çıkmaktadır:

Yahudi öğretileri belli başlı üç unsuru ifade eder. Birincisi emirler ve yasaklar, ikincisi bu emirlere itaat ve isyana bağlı olarak mükafât veya ceza ve üçüncüsü kendilerinde ilâhî emirlerin sonuçlarını görmek mümkün olan tarihî şahsiyetlerin hayat hikâyeleridir. Yazılı Tora, Şifahîsine, inanılmadığı müddetçe maksadını gerçekleştiremez, bu temeldir, zira bu olmaksızın ne fert ne de toplum var olabilir. Hiç kimse, yalnız kendi hislerine uyarak, yaşayamaz, başkalarından alacağı bilgilere bağlı kalmak zorundadır. Dinî kanunlardan herhangi birini ilga veya neshetmek kabil değildir, zira an'ane bu görüşü mutlak olarak benimsemektedir. Esasen bizzat Tevrat kendi kıymetinin devamlı olduğunu ifade etmektedir.[57]

O, Tevrat'taki emirleri iki sınıfta değerlendirmiş ve buna bağlı olarak vahyin gerekliliğini izah etmeye çalışmıştır:

1- Rasyonel emirler: Cinayet ve hırsızlığın yasaklanması gibi.

2- Geleneksel emirler: Perhizler ve Cumartesi kanunları gibi.

Rasyonel emirlerdeki otorite, bizzat akılda mündemiçtir. Geleneksel emirlerdeki otorite ise, onu emredenin arzu ve iradesinde yatmaktadır. Tanrı her iki hukuk (kanun) türünü de vahyetmiştir. Zira vahiy olmaksızın mükemmel olarak rasyonel bir özellik taşıyanlar bile, rasyonel kanunların tam ve dikkatli uygulanmasında ittifak sağlayamazlar. Ayrıca onlar, vahiy olmaksızın geleneksel kanunları daha az keşfederler. Halbuki onların kurtuluşu bu ikisine (rasyonel-gelenek) dayanmaktadır.[58]

Saadia'ya göre vahiy gerçeği ancak halkın tümünün şahit olduğu mu'cizelerin meydana gelişiyle teyit edilebilir. Mu'cizeler ancak Allah'ın kudretiyle gerçekleşir. Vahyedilen öğreti akla zıt olmadıkça bu mu'cizeler vahyin otantik oluşunun delili olarak kabul edilmelidir.[59]

---

[56] Kogan, a.md., XII, 496.

[57] Kutluay, a.g.e., s. 124.

[58] Kogan, a.md., XII, 496.

[59] Kogan, a.md., XII, 496.

Emunôt ve Deôt'unda Saadia, insanın niçin diğer varlıklardan üstün olduğu sorusuna cevap aramaya, yine bundan hareketle insan iradesinin sınırını ve çerçevesini çizmeye çalışmıştır:

"Aklî" melekeye sahip bulunması ve âlemin kendisi için yaratılmış olması hasebiyle diğer yaratıklardan üstün olmasından ötürü yalnız insana emir ve nehiylerde bulunulmuştur. İnsanın bedeni küçük fakat zihni geniş ve büyüktür. Hayatı kısadır, fakat bu ona, ölümden sonraki hayata yardım etmesi için verilmiştir. Eğer Allah insana bazı emirler vermiş ve bunların uygulanmasına göre sonunda ona mükâfat veya ceza vaat etmişse, hiç şüphesiz ona bu hareketleri yapma ve yapmama "gücünü" de vermiştir. Bunu Tevrat'ta ifade etmektedir: "Önüne hayatı ve ölümü koydum…Bu sebeple kendine hayatı seç"[60] veya "…Bu sizin elinizle oldu…"[61] Talmud'da da rabbiler aynı şeyi ifade etmektedirler: "Allah'ın yed-i kudretindedir."[62] Şurası muhakkaktır ki Allah "Kadir-i Mutlak'dır ve şüphesiz ferde verdiği iradeyi onun nasıl kullanacağını da bilir, çünkü Allah'ın "ilmi" insanın hareketinin sonucu değildir. O her şeyi ezelden bilmektedir. Bu itibarla insanın da iradesini nasıl ve nerede kullanıp neyi seçeceğini bilir. İnsan hiçbir zaman Allah'ın bilgisine aykırı hareket edemez, ama bu hiçbir zaman onun hareketlerini Allah tayin ediyor demek olmaz. Bu görüş noktasından hareketle Tevrat'ın "Ben Firavun'un yüreğini katılaştıracağım…Fakat Firavun sizi dinlemeyecek"[63] ifadeleri kolaylıkla açıklanabilir.[64]

İrade meselesinin gerek ortaya konuşunda ve gerekse açıklanmasında İslâmî tesir gayet bariz olarak görülmektedir. Saadia Gaon'un Irak'ta yani İslâmî tefrikanın en kesif olduğu bir bölgede ve devirde yaşamış bulunmasının bundaki rolü büyük olsa gerektir.

Bu bağlamda Saadia'nın "adalet" ve "irade" kavramlarını öne çıkararak açıkladığı şu görüşlerini de burada belirtmekte yarar görüyoruz:

"Tanrı insanı emirlerini yerine getirmeden sorumlu tuttuğuna göre adalet, insanların itaat etme veya itaat etmemeyi seçmeye muktedir olmalarını gerektirir. Duyularla tecrübe bizdeki bu yeteneğe tanıklık eder ve ayrıca akıl şunu gösterir: Tanrı, bu tecrübeye müdahale edemez. O, önceden bizim neyi

---

[60] Tesniye, xxx, 19.

[61] Malaki, I, 9.

[62] Kutluay, a.g.e., s. 125'ten naklen, Talmud, Berakot, 33 b.

[63] Çıkış, VII, 3-4.

[64] Kutluay, a.g.e., s. 125.

seçeceğimizi tam olarak biliyorsa da, onun bilgisi hiçbir şekilde bizim tercihimizi etkilemez. Biz daima diğerini de seçebiliriz."[65]

O'na göre insanın hareketleri, ruhu saf veya lekeli kılmak hususunda bir tesirde bulunur. Ruh, zihnî bir cevher olması hasebiyle insan bu tesiri göremez, fakat Allah bunu bilir. Allah bizim hareketlerimizi de tescil ile muhafaza eder ve gelecek olan dünyada (Olam Ha-Ba) bunlara göre mükâfat veya ceza verir. Bu zaman O'nun hikmetinin sayısını tayin ettiği bütün ruhlar gelip geçmedikçe dolmayacaktır. Aynı zamana, bilâhare verilecek olan mükâfat ve cezaların bir kısmı –pey olarak- bu dünyada verilecektir.[66]

Ödül ve cezalandırmalar, bir kimsenin eylemlerinin çoğunluğuna göre belirlenir. İyi ve doğru insanların sıkıntı çekmesi, günahkârların da refah içinde olması bu kaideye bağlıdır. Zira bu tür tecrübeler, ya bir kimsenin kötü veya iyi eylemlerinin az olanı karşısında bu dünyadaki hemen karşılığını bulmasını ifade eder (geri kalan kısmının ebedî mükafat veya cezası gelecek olan dünyada gerçekleşecektir), ya da onlar geçici imtihanlardır. Halbuki Tanrı bir kimsenin mükâfatını ahirette artırabilir.[67]

Saadia, yukarıdaki mükâfat ve ceza ile ilgili görüşleri doğrultusunda, "Dünyanın niçin var ve varlığının zorunlu olduğu?" sorusuna da cevap aramıştır:

"Bundan başka bir dünyanın, insanın mükâfat veya ceza görebilmesi için var olması akıl, nakil ve an'ane ile sabittir. Allah'ı tanımak ve O'nun emrettiği yoldan yürümek bize bu dünyada ne kazandıracaktır? Zenginlik ve şerefin en üstününe ulaşmış bir insan bile, bu dünyada hayatından memnun ve mutmain değildir. Bu dünya, iyilik ve kötülüğün karışık olduğu ve hatta ikincisinin daha çok olduğu bir yerdir. Ruhun bu dünyada çektiği ıztırapların dineceği, sükun ve saadete ulaşacağı, mükâfata kavuşacağı bir diğer dünyanın varlığı zorunludur. Ahd-i Atîk'i kabul eden bir kimse de diğer dünyanın var olduğuna inanır. Öyle olmasaydı Yitshak (İshak) niçin kurban edilmeyi göze alacak, Hananiye, Mihael ve Azariya, Nebukadnasser'in altın heykeli önünde secde etmektense ıztıraplara göğüs germeyi niçin tercih edeceklerdi? Danyal niçin kralın emrine karşı gelip, aslan kafesine atılma pahasına Allah'a ibadet edecekti? Eğer bu

[65] Kogan, a.md., XII, 496.

[66] Kutluay, a.g.e., s. 125-126.

[67] Kogan, a.md., XII, 496.

dünyada çektikleri ıztırabın, diğerinde mükâfata nail olacaklarını bilmeselerdi böyle davranmazlardı."[68]

Saadia, insan hareketleriyle ruhun ilişkisi yanında bizzat ruhun kendisinden de söz etmiştir.

Ruhun ezelden var olduğunu savunan Eflatun tezini reddetmiş; onun bedenle birlikte Tanrı tarafından yaratıldığını ve ikisinin doğal olarak birleştiğini, yine onun ölümünden sonra uyuduğunu, fakat son günde uyanacağını, yargılamak, ceza ya da ödül almak için bedenle birleşeceğini kabul etmiştir.[69]

Ruhu, sadece beden yoluyla hareket edebilen saf ve berrak bir öz olarak tanımlamıştır. Zira beden ve ruh birlikte bizim davranışlarımızdan sorumludur. İlâhî adalet, ödül ve cezanın hem bedenî hem de ruhî yani ikisini de birlikte etkilemesini gerektirir. Bundan dolayı Tanrı İsrailin erdemli bedenlerini, hiçlikten yarattığında kullandığı aynı güç ve kudret ile tozdan tekrar yaratacaktır. Bu olay İsrailin Mesiyanik çağını ve evrensel barışı haber verir. Bu durum ya bütün İsrail pişman olup tövbe ettiğinde, ya da Tanrının takdiri gerçekleştiğinde meydana gelir. Bununla beraber Tanrı, belirlenmiş sayıdaki ruhu yaratmayı bitirdiğinde genel bir yeniden diriliş ve mahkeme olacak, ayrıca yeni bir gökyüzü ve yeryüzü oluşacaktır. Bu nihaî ödül ve ceza vermede, mucizevî ve ilâhî parlaklığın ışığında erdemli olanlar bunun tadını çıkaracaklar, kötüler ise yanacaktır.[70]

Yani Saadia, "Mesih", "Yeniden dirilme zamanının öncesi ve sonrası", "Cennet" ve "Cehennem"le ilgili olarak da şunları ilâve etmektedir:

"Fakat yeniden dirilme zamanı gelmeden ince İsrail'e has bir olay vaki olacaktır: Peygamberlerin verdikleri sözlere uygun olarak biz inanırız ki, İsrail oğulları sürgünden bir Mesih sayesinde kurtulacaklardır. Bu inancı akıl da kabul eder, zira Allah adildir, madem ki bizi günahlarımızdan ötürü memleketten ve bağımsızlıktan mahrum eden O'dur, bu cezanın da bir sonu olmak gerektir. David'in oğlu Mesih gelecektir, Yeruşalim'i düşmandan temizleyecek ve kavmi ile oraya yerleşecektir. İsrail oğulları bulundukları yabancı memleketlerden Filistin'e toplanıp geldikleri zaman, yeniden dirilme zamanı da gelmiş olacaktır. Süleyman'ın inşa ettiği Mabed yeniden inşa edilecek, Allah'ın nuru (Sekîne) yine onun üzerine yerleşecek, genç-ihtiyar, efendi-köle bütün İsraillilere nübüv-

[68] Kutluay, a.g.e., s. 126.

[69] Cemil Sena, a.md., IV, 97.

[70] Kogan, a.md., XII, 496-497.

vet nuru ihsan edilecektir. Bu mukaddes devir zamanın sonuna yani bu dünya yerini diğerine terk edene kadar devam edecektir.

“Ruhun müstakbel yeri olarak biz “Gan Eden” (= Cennet) ve “Ge-Hinom” (= Cehennem) u kabul ederiz. Birincisi saadeti ifade eder ki, dünyada bahçeden daha güzel bir yer yoktur.[71]

Saadia, Tevrat’ta bulunmadığı halde, halk inançları arasında yer alan ruh göçü (tenasüh) gibi konuları saçma bulmuş; bir şeytan ya da asî meleğin var olmadığını iddia etmiştir.[72]

“Dînin aklîleştirilmesi” konusunda Saadia’nın durduğu yeri aşağıdaki satır aralarında bulabiliriz:

“İslâm ülkelerinde yaşayan Yahudiler arasında dîni aklîleştirme üzerinde genellikle görülen Mu’tezilî te’sîre karşılık, dîni aklîleştirmeye karşı çıkan Yahudiler üzerinde bir İslâm sünnîliği tesîrinin de mevcut olduğu zamanın literatüründen çıkarılabilir. Onuncu yüzyılın başlarında Yahudiler arasında dîni aklîleştirme kendini gösterdiği vakit Saadia hayalî “bir şahıs”, bir Yahudi yaratmak suretiyle bu hareketin önüne geçmeye çalıştı; o, bu şahsın, “nazarî tartışmanın küfre götüreceği ve sapıklığa yol açacağı kanaatiyle böyle bir işle meşgul olmayı reddeden insanlar bulunduğu gerekçesiyle, aklı dînî meselelere sokarak onları sorgulamanın uygun olduğu düşüncesine karşı çıkılmalıdır dediğini belirtmektedir. Saadia’nın cevabından anlaşılabileceği gibi, buradaki “insanlar” kelimesi müslümanları gösterir. Bundan dolayı Saadia’nın burada yaptığı, sünnî müslümanların görüşünü ona karşı delil olarak iktibas etmek suretiyle dînin aklîleştirilmesi konusunda bir Yahudi şüphesi uyandırmaktadır. Cevabında Saadia, “böyle bir görüşün onların (yani, müslümanların) arasında yalnızca avam tarafından benimsendiğini” söyler. Daha sonra Saadia, şayet bu şahıs, Talmud’taki bir pasajdan dînin aklîleştirilmesine bir mânî göstermeye çalışsaydı onun hatalı olduğu gösterilebilirdi diye ilâve eder. İşaret edileceği gibi, problemle ilgili müzakeresinin tamamında Saadia, kendi zamanının Yahudileri arasında dînin aklîleştirilmesine karşı fiilî muhalefetin bulunduğunu asla söylemez. Onun bütün yaptığı, Müslümanlar arasında dînin aklîleştirilmesine itiraz eden kimseler bulunduğunu işiten ve böylece bazı rabbinik pasajlarda bu tür bir itiraz için destek bulmaya çalışan hayâlî bir Yahudi karakter ihdas etmektir.”[73]

---

[71] Kutluay, a.g.e., a. 126-127.

[72] Dictionnaire Encyclopédique Judaïsme, s. 890; Cemil Sena, a.md., IV, 97.

[73] Wolfson, a.g.e., s. 69.

Saadia, Tanrı'nın teşbîhî (antropomorfik) ifadelerle tasviri" konusunda, Tanrı'yla ilgili cismânî tasvirlerin, Yahudi geleneğine göre, kutsal metinlerdeki benzer cismânî Tanrı tasvirlerinin mecâzî olarak yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Bu suretle Saadia'ya göre, sorumlu bir yetkili yazarın herhangi bir eserinde sırf antropomorfik Tanrı tasvirleri kullanılması Tanrı'nın cisimliliğine inanma ve hele bu tür inancın savunması olarak hiç anlaşılmamalıdır.[74]

Yahudi filozoflar içerisinde Hıristiyanlığa ilk ciddî eleştiriyi getiren Saadia Gaon olmuştur. Saadia, Hıristiyanların Tanrının aşkın oluşunu onun cevherinden ayırmaları dolayısıyla teslis heterodoksisine saplandıklarını ileri sürmüştür. Bir anlamda tanrının sıfatları Tanrının zatından ayrı bir varlık olarak düşünülmüş ve teslis fikrine ulaşılmıştır. Onları bu inanca götüren şey, kutsal kitaptaki Tanrı, Tanrının ruhu, Tanrının kelâmı gibi kavramları yanlış anlamalarıdır.[75]

Yine Saadia, filozoflara fazla değer vermediğini, felsefenin, din emrinde ve Yahudi dînînin savunmasında bir aletten başka bir şey olmadığını kabul etmektedir.[76] Ona göre felsefî yöntemin gerçek amacı, bilgide imanın doğrularını tesis etmek olacaktır.[77]

Emunôt ve Deôt adlı eserinin girişinde Saadia, kitabının, hem kendisinin "hemcinslerim, akıllı varlıklar cinsi" olarak işaret ettiği Yahudi olmayanlar hem de "bizim halkımız, İsrail oğulları" diye işaret ettiği Yahudilerin faydalanması için yazılmış olduğunu[78] belirtirken; söz konusu kitabına ödüle layık olan eylem türünü tanımlayarak şu cümlelerle son vermiştir: "İnsan, kompozit (mürekkep) bir varlıktır. Onda pek çok birbiriyle çatışan eğilimler yer alır. O, bu eğilimlerden hiçbirisini bir diğerine baskın hale getirmemelidir. Bunun yerine akıl ve Tevrat'ın belirlediği zihnî meşguliyetlerinin uyumlu bir karışımı ve dengesi için mücadele etmelidir.[79]

Saadia Gaon'un ortaya koyduğu Yahudi dogması, sekiz madde içinde formüle edilmektedir:

1. Âlem sonradan yaratılmadır (hâdistir).
2. Allah tek olup cismi yoktur.

[74] Wolfson, a.g.e., s. 74.

[75] Saadia Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, New York 1981, s. 105-106.

[76] Cemil Sena, a.md., IV, 97.

[77] Chouragui, a.g.e., s. 60.

[78] Wolfson, a.g.e., s. 73.

[79] Kogan, a.md., XII, 497.

3. Vahye iman Yahudi an'anesini de içine almak üzere şarttır.
4. İnsan muttakî olmaya, ruhen ve bedenen bütün günahları işlemekten sakınmaya davet olunmuştur.
5. Mükâfat ve ceza haktır.
6. Ruh saf ve temiz yaratılmıştır, ölüm anında cesedi terk eder.
7. Yeniden dirilmek haktır.
8. Mesih'e intizar, hesap ve nihâî hüküm haktır.[80]

Yukarıda sıraladığımız Yahudiliğin iman esasları, dikkat edilirse İslâmî özellik göstermektedir.[81]

Sonuç olarak Saadia, rasyonel terimlerle Yahudiliğin ilk sistematik izahını yapmak bir tarafa, kendinden sonraki bütün Ortaçağ Yahudi felsefesinin temelini, akıl ve vahyin uyumunu ileri sürerek ortaya oymuştur. O, her ne kadar aklın neyi ispat edebileceği konusunda haleflerinden çok daha fazla eminse de, onun Yahudi ilim dünyasının bütün alanlarında araştırma ve delile teslimiyeti, Yahudilikte Rasyonalizme bir meşruiyet kazandırmıştır. Saadia haklı olarak şu şekilde hatırlanmaktadır: "O, her alanda akılla konuşan kimselerin birincisidir."[82] Gerçekten Abraham ibn Ezra'nın ifadeleriyle o, "her sahada en ileri bir otorite idi."[83] Saadia'nın felsefesiyle hiçbir zaman aynı fikirde olmayan Maimonides'e göre, "Şayet Saadia olmasaydı, Kutsal Tevrat (İlâhî din) az kalsın yok olacaktı."[84]

Araştırmamızı Saaida Gaon'un aşağıdaki özlü sözleriyle bitirmek istiyoruz:

"Bir hedef ne kadar çok değerliyse ona ulaşmak da o kadar zor olur.

Akla göre, D'nin hiçbir şeye ihtiyacı yoksa bunun aksine her şeyin D'ye muhtaç olması gayet açıktır.

Ölüm, cismânî varlığın ulu amacı olan müstakbel hayattan önce bir geçiştir.

---

[80] Kutluay, a.g.e., s. 127; Ethem Ruhi Fığlalı, Îtikâdî İslâm Mezhepleri, Ankara 1986, s. 249.

[81] G. Tümer- A. Küçük, Dinler Tarihi, s. 251.

[82] Kogan, a.md., XII, 497.

[83] Bennett-Finkelstein, a.md., s. 675.

[84] The Oxford Dictionary of World Religions, s. 829; Fenton, a.md., VIII, 661; Dictionnaire Encyclopédique Du Judaïsme, s. 891.

Bu dünyada iyiler acı çekerken kötüler mutluluk içinde yüzüyorlarsa eğer, her birinin hak ettiği ile karşılaşacağı diğer bir dünya vardır muhakkak.

Akla uygun her yorum ancak doğru olabilir.

Ümitsizlik ihanet etmek için bir sebep değildir.

Tevrat'ın dışında Yahudilik iki temele dayanır: Tevrat'tan önce gelen ilki akıl pınarıdır; Tevrat'tan sonra gelen ikincisi geleneğin kaynağıdır."[85]

BİBLİYOGRAFYA

el-Abdü'l-Mun'im, el-Mevsûatü'n-Nakdiyye li'l-Felsefeti'l-Yehûdiyye, I. Baskı, Beyrut 1980.

Attias, Jean-Christophe-Benbassa, Esther, **Dictionnaire De Civilisation Juive**, Paris 1997.

Aydın, Mehmet, **Din Fenomeni**, Konya 1993.

————— , **Dinler Tarihine Giriş,** II. Baskı, Konya 2002.

Baybal, Sami, **İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, I. Baskı, Konya 2002.

Bennett Ephraim-Finkelstein, Louis, "Saadia ben Joseph", **An Encyclopedia of Religion**, Ed. Vergilius Ferm, New Jersey 1959.

Besalel, Yusuf, "Saadiya Gaon", **Yahudilik Ansiklopedisi**, I-III, I. Baskı, İstanbul 2002.

Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, VII. Baskı, Ankara, 1997.

Bowker, John (Ed.), "Sa'adiah Gaon", **The Oxford Dictionary of World Religions**, Oxford New York 1997.

Cevizci, Ahmet, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi,** İstanbul 2001.

Chouraqui, André, **Histoire du Judaïsme**, Paris 1986.

Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P., **Dictionnaire des religions**, Paris 1990.

Fenton, P. B., "Sa'adya Ben Yōsēf", **The Encyclopaedia of Islam** (New Edition), Ed. C.E.Boswprth-E. Van Danzel-W.P. Heinrichs-G. Lecomte, I-VIII, Leiden 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda **İtikadî İslâm Mezhepleri**, III. Baskı, Ankara 1986.

Gaon, Saadia, The Book of Beliefs and Opinions, New York 1981.

[85] Dictionnaire Encyclopédique Du Judaïsme, s. 890.

Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, **Kelam**, V. Baskı, Konya 2001.

Gündüz, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, I. Baskı, Ankara. 1998.

Hançerlioğlu, Orhan, "Saadia", **Felsefe Ansiklopedisi**, I-II, İstanbul 1985.

Kitab-ı Mukaddes

Kogan, Barry S. "Sa'adyah Gaon", **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, I-XVI, New York 1987.

Kutluay, Yaşar, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Ankara 1965.

Musa ibn. Meymun el-Kurtubî, **Delâletü'l-Hâirîn**, Tahkik: Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1974.

O'Leary, De Lacy, **İslâm Düşüncesi Ve Tarihteki Yeri**, Çevirenler: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, A.Ü.İ.F.Y., II. Baskı, Ankara 1971.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, IV. Baskı, Isparta 2002.

Sena, Cemil, "Saadia", **Filozoflar Ansiklopedisi**, I-IV, İstanbul 1976.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, III. Baskı, Ankara 1997.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi**, II. Baskı, Ankara 1967.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Düşüncesi,** İstanbul 1995.

Volfson, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı)**, Çeviri: Kasım Turhan, İstanbul 2001.

Wigoder, Geoffrey (Ed.), Dictionnaire Encyclopédique Du Judaïsme, Paris 1996.

ZÜBEYR B. BEKKÂR (172-256 / 789-870)
Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri

Dr. M.Bahaüddin VAROL[*]

Zubayr b. Bakkar (172-256 / 789-870) His life, Works and Position in the Muslim Historiography

The early period of Islamic History and Muslim historians who give information about this period have an important position in the process of Islamic History. While many of the early period muslim historians are well-known in our days some of them are not still well-known. Zubayr b. Bakkar is one of the unwell-known historians. As long as his works in the form of manuscript are being presented to the world of science, his importance will be realised very well. This will also contribute much to the researchers in the field of Islamic History.

İslam Tarihi ve Medeniyeti'nin oluşturduğu birikimin daha sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir yere sahip olan İslam Tarihçilerinin bazıları meşhur olmuş, bazıları ise sahip olduğu yer ve öneme rağmen yeteri kadar tanınmamış ve tanıtılamamıştır. Bu nedenle tarih ilmi açısından sahip olduğu önem bu güne taşınamamış olan tarihçiler ve eserlerinin tanıtılması, tarih sahasında araştırma yapanlara ve akademisyenlere önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bu şekilde sahip olduğu önem tam olarak bu güne yansıtılamamış olan tarihçilerden biri de Zübeyr b. Bekkâr'dır. Gerek Arapça gerekse Türkçe İslam tarihçileri hakkında bilgi veren eserlere baktığımız zaman Zübeyr b. Bekkâr'ın isminin geçmediğini, isminin sözkonusu edildiği yerlerde ise bir-iki cümleyi

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı.

geçmeyen bir bilgi ile yetinildiğini görürüz. Yazma nüshalar halinde bulunan eserleri gün yüzüne çıktıkça Zübeyr b. Bekkâr'ın İslam Tarihi açısından önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Zübeyr b. Bekkâr ilk dönem İslam Tarihçileri ile aynı dönemde yaşamış ve önemli tarihi bilgiler aktaran eserler vermiştir. O, Hz.Peygamber'in ashabının önde gelenlerinden Zübeyr b. el-Avvâm'ın üçüncü nesilden torunudur. İslam Tarihinde Zübeyrî'ler olarak meşhur olmuş bu aileye mensup farklı şahsiyetler Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren siyâsî ve idârî işlerde olduğu kadar ilmî açıdan da önemli fonksiyonlara sahip olmuşlardır. Zübeyr b. el-Avvâm özellikle Hz.Ali'nin hilafeti döneminde Hz.Aişe tarafında yer alarak mücadelelere katılmış ve Cemel Vak'asında öldürülmüştür. Oğlu Abdullah Hicaz bölgesinde sahip olduğu nüfuz ile Emevi halifesi Yezid b. Muâviye döneminde bu bölgede halifeliğini ilan etmiş, belirli bir süre de olsa bazı başarılar kazanarak Emevî idaresi karşısında ciddi bir tehdit olmuştur. Abdülmelik b. Mervan döneminde öldürülmüş ve hareketi sona erdirilmiştir.

Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan, Abdullah b. Zübeyr hareketinin sona erdirilmesinden sonra Zübeyrî ailesiyle olan ilişkilerini düzeltmeye çalışmış, bunda da başarı sağlamıştır. Bundan sonra Zübeyrîlere mensup şahsiyetler Medine'de yaşamış aralarından önemli Siyer, Tarih, Hadis, ve Fıkıh âlimleri ile siyaset adamları yetişmiştir.

HAYATI :

Nesebi:

Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillah b. Mus'ab b. Sabit b. Abdillah b. Zübeyr b. el-Avvâm. Zübeyr b. Bekkâr, neseb zincirinden de anlaşılacağı üzere Zübeyr b. el-Avvâm'ın üçüncü nesilden torunudur. Künyesi Ebû Abdillah'dır.[1] Mensup olduğu kabileye nispetle "Kuraşî"[2] nesebindeki Esed b. Abdiluzzâ boyuna nispetle "Esedî"[3], mensup olduğu aileye nispetle "Zübeyrî"[4] doğum yerine nispet-

[1] Bağdâdî, Ebibekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Tarîhu Bağdâd*, Beyrut, 1985, VIII/467; Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, III/74.

[2] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân,* Thk: Muhyiddin Abdülhamid, Kahire Thz., II/311; Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillah Yâkut b. Abdillah, *Mu'cemü'l-Udebâ'*, Beyrut, Thz., XI/161.

[3] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/467; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, II/311; Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-Udebâ', XI/161; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Târîhu'l-İslâm (251-260), Beyrut, 1994, s.138.

[4] Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifîn, Beyrut, Thz., IV/180; Zehebî, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, Thk: Şuayb el-Arnavûd, Beyrut, 1985, XII/312; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, II/311.

le “Medenî”[5] ve uzun süre kadılık yaptığı yer olmasına nispetle ise “Mekkî”[6] nispetleriyle anılmıştır.

Zübeyr b. Bekkâr, yukarıda ifade ettiğimiz gibi İslam Tarihinde önemli siyaset ve ilim adamlarının yetiştiği meşhur Zübeyrî'lerdendir. Babası Bekkâr (Ebubekir) b. Abdillah (v.195/811), Halife Harun er-Reşîd döneminde 12 yıl 3 ay 11 gün süre ile Medine valiliği yapmıştır.[7] Dirâyeti, iyilik ve ihsanıyla bölge insanının büyük sevgi ve saygısını kazanmıştır.[8] Yine zamanı ve süresi verilmemekle birlikte Zübeyr b. Bekkâr'ın dedesi Abdullah b. Mus'ab'ın (v.184/800) da Medinede valilik yaptığı, ondan sonra oğlu Bekkâr'ın bu görevi üstlendiği bildirilmektedir.[9] Abdullah b. Mus'ab'ın sadece Medine'de değil 184 yılında vefat edinceye kadar Yemen ve Yemâme'de de valilik yaptığına dair bilgiler mevcuttur.[10]

Doğumu ve Yetişmesi:

Zübeyr b. Bekkâr'ın 172/789 yılında Medine'de dünyaya geldiği konusu kaynakların ittifakla naklettikleri bir husustur.[11] Ancak gerek İslam Tarihi gerekse biyografik eserlerde onun hayatı hakkında çok az bilgi verilmektedir. İlk dönem müelliflerinden olan Bağdâdî'nin onun doğum ve ölümü ile ilgili olarak verdiği bilgi daha sonraki kaynaklar arasında tekrar edilegelen bir husus olmuştur. Bu nedenle Zübeyr b. Bekkâr hakkında dolaylı olarak bilgi veren veya onun yaşadığı dönemde cereyan eden hadiseleri nakleden rivayetlerin satır aralarından onunla ilgili birtakım bilgilere ulaşmak önemli olacaktır.

Zübeyr b. Bekkâr, yukarıda ifade ettiğimiz gibi babasının ve dedesinin vali olması göz önüne alındığı takdirde aristokrat bir aile içerisinde yetişmiştir. Yine onun yakınları içerisinde ilmî kişiliği ile temayüz etmiş şahsiyetleri görmek mümkündür. Bunlardan Mus'ab ez-Zübeyrî ismiyle maruf olan Mus'ab b. Abdillah b. Mus'ab (v.236/850) onun amcasıdır. Kaynaklar onun imî kişiliğine

---

[5] İbn Hacer, el-Askalâni, Şihabüddîn Ebü'l-Fadl, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut, 1326 h., III/312; Bağdâdî, VIII/467; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, s.138.

[6] Ziriklî, III/74.

[7] Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş, Thk: Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, 1381 h.,I/163; İbn Hazm ise bu süreyi 13 yıl olarak vermektedir. *Cemheratü Ensâbi'l-Arab*, Thk: Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire, 1982, s.123.

[8] Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş, I/164,165.

[9] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümemi ve'l-Mulûk*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut Thz., VIII/346.

[10] Mus'ab ez-Zübeyrî, Kitâbü Nesebi Kureyş, Kahire, 1982, s.242; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş, I/132.

[11] Zehebî, Siyeru A'lâm, XII/312.

değinirken özellikle de neseb ilminde otorite olduğunu belirtmektedirler.[12] Onun *"Kitâbü Nesebi Kureyş"* isimli eseri şu anda elimizde bulunan önemli bir ensab kitabıdır. Yine Zübeyr b. Bekkâr'ın dedesi Abdullah b. Mus'ab'ın büyük bir şair ve hatip olduğu belirtilmiştir.[13] Büyük dedesi Mus'ab b. Sâbit ise âbid va zâhid kişiliğiyle tanınmıştır.[14] Zübeyr b. Bekkâr'ın bu ilmî çevresi kendisinden sonraki neslinde de devam etmiştir. Onun torunu Ca'fer'in kârî olduğu ve babası ve dedesi yoluyla kıraatları naklettiği bildirilmiştir.[15]

Onun bu şekilde ilmî kişiliğe sahip yakın çevresinin yanısıra Medine gibi bir ilim merkezinde yetişmiş olmasının da onun ilmî kişiliği üzerinde büyük tesirinin olduğu muhakkaktır. Her ne kadar kaynaklarda Süfyân b. Uyeyne ve Hemedânî[16] dışında kimlerden ve hangi dersleri aldığı belirtilmemişse de, vermiş olduğu eserlerin yanısıra daha sonraki süreçte Mekke'ye kadı olarak atanması[17] ve Abbasi halifesi Mütevekkil (Hilâfeti: 232-247/847-861) tarafından oğlunu yetiştirmekle görevlendirilmiş olması onun ciddi bir ilmî yeterliliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan onun bir çok defa Bağdat'a gittiği ve oradaki ilim sahipleri ile görüşüp onlardan rivayet naklettiği ifade edilmiştir.[18] İbnü'n-Nedim onun son defa olarak 253/867 yılında yani vefatından 3 yıl önce Bağdat'a gittiğini haber vermektedir.[19]

Vefatı:

Zübeyr b. Bekkâr'ın Mekke'de kadılık görevini sürdürdüğü esnada bir evin damından düştüğü ve köprücük kemiği ile kalçasının kırıldığı, iki gün süre ile hiç konuşmadan yani koma halinde kaldığı ve bu süre sonunda da vafat

---

[12] Bu durumu bizzat Zübeyr b. Bekkâr kendisi belirtmektedir. Cemheratü Nesebi Kureyş, I/207; İbn Hazm da onun için: "Neseb konusunda insanların en bilgilisi idi" demektedir. Cemheratü Ensâbi'l-Arab, s.123.

[13] I.Levi Provençal, Mus'ab ez-Zübeyrî'nin Kitâbü Nesebi Kureyş isimli eserinin mukaddimesi, s.6,7.

[14] Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş, I/115,116.

[15] İbn Hazm, Cemheratü Ensâbi'l-Arab, s.123.

[16] İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrut, 1979, II/133,134; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Beyrut, Thz., II/344.

[17] Isfahânî, Ebü'l-Ferac Ali b. Hüseyin, *el-Eğânî*, Beyrut, Thz., IX/42; Bağdâdî, VIII/467; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, XI/164; C.Brockellmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943, I/146,147; E.Supplementband, Leiden, 1937, I/215.

[18] Bağdâdî, VIII/467.

[19] İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Thk: Yusuf Ali Tavîl, Beyrut, 1996, s.177.

ettiği bildirilmiştir.[20] Vefatının 256/870 yılında olduğu yine ittifakla nakledilen bir husus olmakla birlikte[21] bunun Zilkade ayının 21 veya 23'ünde olduğuna dair nakiller sözkonusudur.[22] Zübeyr b. Bekkâr 84 yaşında iken vefat etmiş cenazesini Muhammed b. İsa b. El-Mansûr hazırlamış, namazını ise oğlu kıldırmıştır.[23] Hacûn kabristanında Ali b. İsa el-Hâşimî'nin yanına defnedilmiştir.[24]

ESERLERİ:

Zübeyr b. Bekkâr'ın ilmî kişiliğini tahlile geçmeden önce onun kaleme aldığı eserlerine bir göz atmamız yerinde olacaktır. Farklı kaynaklarda Zübeyr b. Bekkâr'ın 30'dan fazla eserinin ismi verilmektedir. Ancak bunlardan çoğu ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Yazma nüshalar halinde dünyadaki farklı arşivlerde bulunan ve kısmen de olsa neşredilerek günümüz araştırmacılarının istifadesine sunulan iki önemli eseri *"Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ"* ile *"Târîhu Muvaffakiyyât"*tır. Diğer taraftan onun kaynaklarda isimleri bildirilen eserlerleri arasında ismini göremediğimiz ancak Şam'daki Zâhiriye yazma eserler kütüphanesinde bulunan ve ona nispet edilen *"el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-Nebî"* isimli eserin Sekîne Şihâbî tarafından tahkik edilerek neşredilmiş olduğunu da burada ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu eser ile ilgili yorum ve düşüncelerimizi ilerleyen satırlarda "Müellifin İslam Tarihçiliğindeki Yeri" başlığı altında ele alacağız. Yine onun henüz tetkik etme imkanına sahip olamadığımız *"Kitâbü Ahbâri'l-Arab ve Eyyâmihâ"* isimli eserinin İstanbul Süleymâniye yazma eserler kütüphanesinde yazma bir nüshasının bulunduğunu belirtmemiz gerekecektir.

İbn Nedîm Zübeyr b. Bekkâr'ın 33 eserinin bulunduğunu haber vermektedir.[25] Bunlar:

1. Kitâbü Ahbâri'l-Arab ve Eyyâmihâ

[20] Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII/314; Bağdâdî, VIII/471; İbn Nedîm, s.177.
[21] Sadece İbnü'l-Esir onun ismini 255 yılında vefat edenler arasında zikretmektedir. *el-Kamil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, VII/217.
[22] Ö.Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifîn, Beyrut, Thz., IV/180; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II/312; Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut, 1988, III/136,137; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s.140; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, Beyrut, Thz., XII/111,112; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, XI/164.
[23] Bağdâdî, VIII/471.
[24] İbnü'n-Nedim, s.177; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII/314.
[25] İbnü'n-Nedim, s.177,178.

2. Kitâbü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ (Elde bulunan eksik yazma nüsha Mısır'da Mahmud Muhammed Şakir tarafından *"Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ"* ismiyle neşredilmiştir.)
3. Kitâbü Nevâdiri Ahbâri'n-Neseb
4. Kitâbü'l-İhtilâf (Bu eserin farklı yazma nüshalarda "Kitâbü'l-Ahlâf" şeklinde olduğu belirtilmektedir.[26]
5. Kitâbü'l-Muvaffakiyyât fi'l-Ahbâr (Bu eseri Halife Mütevekkil'in oğlu Muvaffakbil-lah için kaleme aldığı belirtilmektedir. Eser Dr.Sami Mekkî el-'Ânî tarafından 1972 yılında *"el-Ahbâru'l-Muvaffakiyyât"* ismiyle neşredilmiştir.)
6. Kitâbü Mizâhi'n-Nebî
7. Kitâbü Nevâdiri'l-Medeniyyîn
8. Kitâbü'n-Nahl(İbnü'n-Nedim bu eseri Sükerî hattıyla yazılmış olarak gördüğünü belirtmektedir.)
9. Kitâbü'l-Akîk ve Ahbârihi
10. Kitâbü Ahbâri'l-Evs ve'l-Hazrec
11. Kitâbü Vüfûdi'n-Nu'mân alâ Kisrâ
12. Kitâbü İğâratü Küseyyir ale'ş-Şuarâ'
13. Kitâbü Ahbâri İbn Meyyâde(Kûfî hattında)
14. Ahbâru Hassân
15. Ahbâru'l-Ahvas
16. Ahbâru Ömer b. Ebî Rabî'a
17. Ahbâru Ebî Duhbel (Yakut el-Hamevî bu eseri "Ahbâru Ebî Di'bil el-Cümehî" şeklinde vermektedir.)[27]
18. Ahbâru Cemîl
19. Ahbâru Nusayb
20. Ahbâru Küseyyir
21. Ahbâru Ümeyye
22. Ahbâru'l-'Arcî (العرجي)

[26] İbnü'n-Nedim, Muhakkik notu, s.177; Yakût el Hamevî de bu eserin ismini Kitâbü'l-İhtilâf şeklinde zikretmektedir. *Mu'cemü'l-Udebâ'*, XI/164.
[27] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ'*, XI/164.

23. Ahbâru Ebi's-Sâib
24. Ahbâru Hâtim
25. Ahbâru Abdirrahmân b. Hassân
26. Ahbâru Hudbe ve Ziyâd (Yakut el-Hamevî bu eseri "Ahbâru Ziyâd" şeklinde vermektedir.)[28]
27. Ahbâru Tevbe ve Leylâ(Tevbe b. El-Humeyyir ve Leylâ el-Ahyeliyye)[29]
28. Ahbâru İbn Herme
29. Ahbâru'l-Mecnûn
30. Ahbâru'l-Kârî
31. Ahbâru İbni'd-Dümeyne
32. Ahbâru Ubeydillah b. Kays er-Rukayyât
33. Ahbâru Eş'as

İbn Nedîm'in zikretmediği ancak diğer bazı kaynaklarda ona nispet edilen eserler ise şunlardır.

1. el-Mufâharât[30]
2. Ahbâru'l-Medîne[31]
3. Kitâbü's-Sünen[32]
4. Kitâbü'l-Fukâhe ve'l-Mizâh[33]
5. Târîhu Zübeyr b. Bekkâr el-Kuraşî[34]

İLMÎ KİŞİLİĞİ

Zübeyr b. Bekkâr doğduğu ve büyüdüğü çevre kadar sahip olduğu kabiliyet ve almış olduğu eğitimle de iyi bir şekilde yetişmiştir. Onun ders aldığı

[28] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ'*, XI/165.
[29] Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ'*, XI/165.
[30] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 1965, V/458.
[31] İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut, 1992, II/28,29; es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1985, I/321, II/143, II/424; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Beyrut, Thz., II/166.
[32] es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, Beyrut, 1403, I/235.
[33] İbn Hacer, II/117, III/222, VI/464.
[34] Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut, 1992, I/295.

hocalar hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemesine rağmen kaleme almış olduğu eserler onun imî seviyesini ve yeterliliğini gösterir mahiyettedir.

Genel olarak Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerine baktığımız zaman onun Tarih, Ensab, Şiir ve Edebiyat sahasında eserler vermiş olduğunu görürüz. Ancak bunlar içerisinde büyük çoğunluğu tarihi bilgi ve rivayetlerin yer aldığı eserler oluşturmaktadır. Yine onun eserleri arasında herhangi bir fıkhî eserin ismine rastlamamamıza rağmen, onun halife Mütevekkil tarafından Mekke'ye kadı olarak görevlendirilmiş olduğu ve bu makamda görev yaptığı göz önüne alınacak olursa onun aynı zamanda bir fakih olduğunu da anlayabiliriz. Bu konuda kendisine yapılan teklife karşı verdiği cevap onun ilmî vakar ve sorumluğa sahip bir kimse olduğunu ortaya koymaktadır. Kendisine Mekke'ye kadı olarak görevlendirildiği haberi verilince o: "Bu iş için yaşım çok geç, ben hep bir kimsenin kadılık görevini üstlenmesi onun bıçaksız olarak bir koyunu boğazlaması gibi zor bir iş olduğunu söylerim. Böyle bir zor işi nasıl üstlenirim?" diye cevap vermiştir.[35]

İslam Tarihi ve biyografik eserler Zübeyr b. Bekkâr'ı büyük alim, hafız, tarihçi ve neseb alimi olarak tavsif etmektedirler.[36] Yusuf Elyan Serkis onun için: "döneminin Hadis, Fıkıh, Edebiyat, Şiir, Tarih ve Ensab konularında önemli bir alimidir" demektedir.[37] Çağdaş tarihçilerden Ahmed Emin de onun için: "Medâinî'nin en büyük talebelerinden, Abbâsî dönemi edîb ve alimlerinin en meşhurlarındandır" dedikten sonra Medâinî'nin tarihle ilgili bilgilerinin onun vasıtasıyla daha sonraki nesillere aktarıldığını belirtmiştir.[38] Amcası Mus'ab ez-Zübeyrî onun eğitimiyle meşgul olmuş ve Zübeyr b. Bekkâr'ı kasdederek: "Bizden yetişip ilim sahibi olacak olan budur"[39] diyerek onun zeka ve kabiliyetine vurgu yapmıştır. Yine onun ilmî seviye ve olgunluğunu ortaya koyan diğer bir olay da halife Mütevekkil (Hilafeti: 232-247/847-861)'in oğlu Muvaffak'ın (Mu'tezz) yetiştirilmesi görevini ona vermesidir.[40] Bu görevlendirme ile ilgili olayı nakleden Cahza şöyle demektedir: "Emir Muhammed b. Abdillah b. Tahir'in yanında idim. Hicazdan gelen Zübeyr b. Bekkâr onun yanına girmek için izin istedi. O içeriye girince vali ona saygı gösterip ikramda bulunarak: "Neseb

---

[35] Isfahânî, *el-Eğânî*, IX/42.

[36] Ö.Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, IV/180; Ziriklî, el-A'lâm, III/74; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Udebâ'*, XI/161.

[37] Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cemu Matbûati'l-Arabiyye*, Mısır, 1928, I/962.

[38] Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II/344.

[39] Bağdâdî, VIII/468.

[40] Yusuf Elyan Serkis, *Mu'cemu Matbûati'l-Arabiyye*, I/963.

taassubundan uzaklaşırsak ilim ve alimlere daha yakın oluruz" dedi ve devam etti: "Emîru'l-Mü'minîn oğlunu yetiştirmen için seni seçti. Senin için onbin dirhem, on elbise ve seni Samarrâ'ya götürecek on binek emretti" dedi. Bunun üzerine Zübeyr teşekkür ederek bunları kabul etti.[41] Diğer bir rivayette ise halifenin oğluna: "Ey Abdullah, Ebû Abdullah'a -yani Zübeyr b. Bekkâr'a- sarıl ki Medinelilerin fıkhını öğrenesin" dediği nakledilmiştir.[42]

Gerek hadis âlimleri gerekse tarihçiler onu güvenilir ve doğru sözlü biri olarak kabul etmişlerdir.[43] İbn Mâce Sünen'inde Ahmed b. Hanbel de Müsned'inde ondan hadis nakletmiştir. Ahmed b. Ali es-Süleymânî "Kitâbü'z-Zuafâ'" isimli eserinde Zübeyr b. Bekkâr için "münkeru'l-hadis" diyerek kendisinden hadis alınamayacağını belirtmiştir. Ancak bu görüş kabul edilmemiş[44] ve bu ifadenin belkide onun zayıf kabul edilen bazı kimselerden -ki, Muhammed b. Hasen b. Zübâle, Ömer b. Ebubekir el-Müemmilî ve Âmir b. Salih ez-Zübeyrî bunlardandır- çokça nakil yapması nedeniyle olduğu söylenmiştir.[45] İbn Hacer bir ifadesinde Hatîb el-Bağdâdî'nin Zübeyr b. Bekkâr'ın Malik'ten yapmış olduğu rivayetlerin munkatı olduğunu çünkü Zübeyr'in ondan bir şey dinlemeye yetişemediğini, ancak onu görmüş olabileceğini belirttiğini nakletmektedir. Yine Zübeyr b. Bekkâr'ın ondan yaptığı nakilleri bir kimse vasıtasıyla gerçekleştirdiğini tespit ettiğini belirtmiştir.[46]

Dârekutnî'nin onunla ilgili olarak "sika bir ravidir" tanımlaması bir çok kaynak tarafından nakledilen bir husus olmuştur.[47] Neseb ilmi konusunda zamanının en ileri gelenlerinden olduğu, Kureyş'in nesebi konusunda insanların güvenini kazandığı kabul edilmekte hatta amcasının bile ondan nakillere yer verdiği görülmektedir.[48]

Bağdat'a gittiğinde orada bulunan ilim sahipleriyle görüşmüş ve onlardan bir çok nakiller yapmıştır.[49] Bir rivayette Zübeyr b. Bekkâr Bağdat'a geldi-

---

[41] Bağdâdî, VIII/469.
[42] Bağdâdî, II/125.
[43] Bağdâdî, VIII/467; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII/314.
[44] İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrut, 1979, I/134; Zehebî de ona yöneltilen bu ifadenin bir çok hadis alimi tarafından reddedildiğini belirtmektedir. *Siyeru A'lâm*, XII/311,312.
[45] İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III/313; Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-Udebâ', XI/161.
[46] İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III/313.
[47] Zehebî, Siyeru A'lâm, XII/313; Bağdâdi, VIII/469.
[48] Yusuf Elyan Serkis, Mu'cemu Matbûati'l-Arabiyye, I/963.
[49] Ö.Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifîn, IV/180; Bağdâdi onun Bağdat'taki hadis alimlerinden hadis aldığını belirtmiş ve onun naklettiği hadis rivayetlerinden örnekler sunmuştur. Bağdâdî, VIII/467.

ğinde Ebû Hâmid el-Müstemilî ona: "Ey Rasûlüllah'ın havârisinin oğlu...." diye hitap edince onun böyle bir ifade karşısında şaşkınlığını gizleyemediği nakledilmiştir.[50]

Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayet kaynaklarını diğer bir ifade ile kendisinden bilgi aldığı ravileri gerek kendi eserlerinden gerekse diğer eserlerde ona atfen yapılan nakillerden çıkarmamız mümkündür. Buna göre Zübeyr b. Bekkâr'ın kendilerinden rivayet ve bilgi aldığı kimseleri şöyle sıralayabiliriz.[51]

- Süfyân b. Uyeyne
- Abdullah b. Nâfî'
- Ebî Damra Enes b. İyâd
- Abdülmecid b. Ebî Ravvâd
- Mubârek et-Taberî
- Nadr b. Şümeyl
- Amcası Mus'ab ez-Zübeyrî
- Mus'ab b. Osman b. Mus'ab b. Urve b. Zübeyr
- İbrahim b. Münzir el-Huzzâmî
- İbn Ebî Fudeyk
- Züeyb b. Umâme
- Ali b. Muhammed b. Abdillah el-Medâinî
- Muhammed b. Hasen b. Zübâle
- Muhammed b. Selâm b. Ubeydullah el-Cumahî
- Ömer b. Ebubekir el-Müemmilî
- Muhammed b. Dahhâk b. Osman el-Huzzâmî
- Ebu'l-Abbâs'l-Hasen el-Medâinî
- Âmir b. Sâlih ez-Zübeyrî
- İsmâil b. Ebî Uveys
- Abdullah b. Mu'âz es-San'ânî
- Abdülmelik b. Abdülaziz

[50] Zehebî, Siyeru A'lâm, XII/313.

[51] Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayet aldığı raviler hakkında bilgi için bkz: Bağdâdî, VIII/467; Zehebî, Siyeru A'lâm, XII/312; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III/312; Zehebî, Tezkiratü'l-Huffaz, II/528; Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-Udebâ', XI/161; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, s.138; İbnü'n-Nedim, s.178.

- İshak b. İbrahim b. Meymûn et-Temîmî

Zübeyr b. Bekkâr gerek kendi döneminde gerekse verdiği eserler vasıtasıyla asırlar boyunca insanların kendisinden istifade ettiği bir ilmî şahsiyet olmuştur. Bir çok kişi gerek neseble ilgili gerekse tarihi bilgileri ondan dinleyip daha sonraki nesillere aktarmışlardır. Zübeyr b. Bekkâr'dan rivayet nakleden kimseler ise şunlardır:[52]

- İbn Mâce (Sünen'inde)
- İbnü Ca'fer b. Mus'ab b. Zübeyr
- Ebû Hâtim er-Râzî
- Hurremî b. Ebi'l-Alâ' el-Mekkî
- İbn Sâid
- Beğâvî
- İbn Nâciye
- Ahmed b. Süleyman et-Tûsî
- İsmail b. Abbâs el-Verrâk
- Abdullah b. Şebîb er-Rabîî
- Ebubekir b. Ebi'd-Dünya
- Muhammed b. Ebi'l-Ezher
- Kadı Ebû Abdillah el-Mehâmilî
- Yusuf b. Ya'kûb el-Ezrak
- Ahmed b. Yahyâ Sa'leb
- Muhammed b. Ahmed b. el-Berâ
- Abdullah b. Muhammed b. Nâciye
- Ebu'l-Abbâs el-Beğâvî
- Yahyâ b. Saîd
- Ahmed b. Sâid ed-Dımeşkî

[52] Zübeyr b. Bekkâr'dan rivayet nakleden raviler hakkında bilgi için bkz: Bağdâdî, VIII/467; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III/312; Zehebî, Tezkiratü'l-Huffaz, II/528; Yakut el-Hamevî, Mu'cemü'l-Udebâ', XI/161; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, s.138; İbnü'n-Nedim, s.178.

Ebû Hâtim'in oğlu Abdurrahman'ın, babasının Zübeyr b. Bekkâr'dan ilim alıp yazdığını, kendisinin de onu gördüğünü ancak ondan herhangi bir şey yazmadığını söylediği nakledilmiştir.[53]

Zübeyr b. Bekkâr'ın aşırı fikrî bir saplantısının olduğuna yada bir fırkaya müntesip olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Genel olarak ehl-i sünnet itikadına sahip olmuş ve aşırı görüş ve düşüncelerden kaçınmıştır. İbnü'l-Esîr'de onun bu yönüne ilişkin bir rivayette alevîlerle birlikte savaşmak üzere Irak'a geldiği, çünkü onlara meylettiği, ancak onların onu tehdit ettiğini, bunun üzerine Zübeyr'in onlardan kaçtığını haber vermektedir. Zübeyr oradan kaçtıktan sonra amcası Mus'ab b. Abdillah b. Zübeyr'in yanına gitmiş ve durumdan onu haberdar ederek onların bu tutumuna karşı tepkisini ifade etmiştir.[54]

İSLAM TARİHÇİLİĞİNDEKİ YERİ

İslam Tarihi'nin ilk dönemleri, bu dönemlerde cereyan eden hadiselerin daha sonraki süreçte oluşan fikrî ve siyâsî olaylara tesirinin yanısıra siyâsî ve itikâdî temayüllerin o dönemlerle delillendirilmesi nedeniyle büyük öneme sahiptir. Bu açıdan bakıldığı zaman ilk dönem tarihi rivayetler kadar ilk dönem tarihçilerin de büyük öneme sahip olduğu açık bir şekilde görülecektir. İşte bu dönemdeki alimlerden biri olan Zübeyr b. Bekkâr hicrî 2.asırda dünyaya gelmiş ve 3.asırda ise imî bir şahsiyet olarak kendisini kabul ettirmiştir. Zübeyr b. Bekkâr'ı İslam Tarihi açısından önemli kılan ilk husus işte budur. O, Vâkıdî (v.207/822), İbn Hişâm (v.218/834), İbn Sa'd (v.230/844), Halife b. Hayyât (v.240/854), İbn Kuteybe (v.276/889), Belâzürî (v.279/892) ve Ya'kûbî (v.284/897) gibi ilk dönem İslam Tarihçileri ile muasırdır. Yine o, elimizde bulunan ve İslam Tarihi açısından otorite ve temel kaynak olarak kabul ettiğimiz Taberî (v.310/923), İbn Abdirabbih (v.328/938), İbn Nedîm (v.386/996), İbn Abdilberr (v.463/1071), Yakut el-Hamevî (v.626/1229), İbnü'l-Esîr v.630/1233), İbn Ebi'l-Hadîd (v.655/1257), İbn Kesîr (v.774/1373), İbn Hacer (v.852/1448), Suyûtî (v.911/1505) gibi tarihçiler ile İbn Hanbel (v.241/855) ve İbn Mâce (v.273/887) gibi hadisçilerden daha önce veya aynı dönemde yaşamış ve bütün bu müellifler Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayet ve eserlerinden istifade etmişlerdir.

---

[53] İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III/312; Zehebî, Tezkiratü'l-Huffâz, II/528; Zehebî, Siyeru A'lâm, XII/312.

[54] İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târîh, VI/526.

Zübeyr b. Bekkâr'ın naklettiği rivayetlerin hemen hemen tümü herhangi bir müellif veya eserinden değil doğrudan doğruya olaya şahid olmuş veya onu gören ilk kişiden yapılan nakillerdir. Bu açıdan naklettiği bilgiler yönüyle ilk kaynak olma hüviyetine sahiptir. Bu nedenle biz Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerinde mevcut tarih kaynaklarında bulunmayan birtakım hususlara veya ilk elden bir takım bilgilere ulaşmamız mümkündür.

Zübeyr b. Bekkâr'ın tarih alanında önemli kılan en önemli husus onun eserlerinin büyük çoğunlukla tarihle ilgili olmasıdır. Yukarıda verdiğimiz eserleri incelenecek olursa onların hemen hemen tamamının tarih ve ensab ile ilgili olduğu görülecektir. Naklettiği rivayetler yönüyle İslam Tarihçileri ve muhaddisler tarafından doğru ve güvenilir kabul edilmesi de Zübeyr b. Bekkâr'ı önemli kılan diğer bir husus olmaktadır. Zira siyâsî ve îtikâdî bölünmelerin tesiriyle tahrif ve tezyifin çokça görüldüğü bir dönemde doğru ve güvenilir ravi ve rivâyetlerin büyük öneme sahip olduğu muhakkaktır. Olayların ve kişilerin doğru yorumlanıp tanımlanmasını sağlayacak temel delililler işte bu şekilde güvenilir tarihçilerin vereceği bilgiler olacaktır.

Zübeyr b. Bekkâr'ın önemli bir ilim merkezi olan Medine'de doğup yetişmesinin yanında bir çok defa devlet merkezi olan Bağdat'a gitmesi ve Abbasi halifesi ile olan yakın ilişkisi de İslam Tarihi açısından önemli bir husustur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi halife Mütevekkil'in oğlu için eğitimci olarak seçilmiş olması onun bu süre zarfında gerek devlet merkezinde gerekse taşrada bir çok olaya şahid olmasını sağlamış ve o, bu olayları halife Mütevekkil'in oğlu Muvaffak için kaleme aldığı "Ahbâru'l-Muvaffakiyyât"a kaydetmiştir. İlerleyen satırlarda daha detaylı ele alacağımız için burada fazla değinmeyeceğimiz bu eser o döneme ait çok önemli detay bilgileri barındıran bir hazine hüviyetine sahiptir. Yine onun Kureyş'in nesebi konusunda otorite kabul edilmesi verdiği bilgilerin önem ve değerini ortaya koymaktadır. Bu açıdan da Zübeyr b. Bekkâr haklı bir öneme sahip olup bu noktada tanınması ve daha çok tanıtılması gereken bir şahsiyettir.

Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerinde ilk göze çarpan husus onun rivayetleri doğrudan almış olmasıdır. Naklettiği rivayetlerde "haddesenî" veya "haddesenâ" lafızları ile "falan dedi ki...", "bize dediler ki...", "bana okuduğu şiirde...", "bana haber verdi ki...", "işittim ki..." ve "duyduğuma göre..."[55] gibi lafızlar bunu ortaya koymaktadır. Bu lafızlar onun naklettiği bilgileri ya bizzat

[55] Özellikle Ahbâru'l-Muvaffakiyyât'ta bu türden nakiller çoktur.

duyduğunu veya hocalarının eserlerinden aldığını belirtmektedir. "Falanın kitabında şöyle buldum..."[56] şeklinde kullanmış olduğu lafızlar bize onun direkt olarak müellifin o eseri gördüğünü ve bilgi olarak bize ulaştırdığını göstermektedir Ancak bu şekildeki ibareler bize kendisinden önceki eserlerin ismi hakkında bilgi edinmemizi engellemektedir. Birkaç farklı kaynaktan duyduğu haberleri de rivayetin ve nakledilen bilginin güçlendirilmesi amacıyla vermektedir.[57] Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerinde çokça ayet ve hadislerin kullanıldığına şahid olmaktayız. Yine tarihî açıdan oldukça önemli bilgiler ihtiva eden sahabilerin ve siyaset adamlarının ileri gelenlerinin hutbelerinden ve mektuplarından örnekler vermektedir.[58] Onun tarih alanında elimizde olan eserleri şunlardır:

1- el-Ahbâru'l-Muvaffakiyyât

Zübeyr b. Bekkâr'ın Tarih alanındaki zikredebileceğimiz ilk ve en önemli eseri Ahbâru'l-Muvaffakiyyât'tır. Eserin tahkik ve neşri Sami Mekkî el-'Ânî tarafından yapılmış, 1972 yılında Bağdatta basılmıştır. Nâşir, eserin tam bir yazma nüshasının bulunmadığını ancak büyük ve daha geniş bir nüshadan koptuğu anlaşılan iki eksik parçanın bulunduğunu zikretmektedir. Birinci parça Almanya Göttingen kütüphanesinde ve bir fotokopisinin de Irak Mecmeu'l-İlmi'l-Irakî kütüphanesinde bulunduğunu ifade eden Sami Mekkî el-'Âni, bu parçanın 19 kısımdan meydana gelen eserde 16.kısımdan 19. kısma kadar olan bölümü ihtiva ettiğini ve bu kısmın ravisinin Ahmed b. Saîd (v.306/918) olduğunu belirtmektedir. İkinci parçanın ise Basra'da Abbâsiyye kütüphanesinde bulunduğunu, bu nüshanın önceki nüshadan bir bölüm daha geniş olduğunu ancak ravisinin belli olmadığını belirtmektedir.

Nâşir'in verdiği bilgiler çerçevesinde eserin yazma nüshasının büyük kısmının olmadığı, elde bulunan bölümün ise beşte birlik bir bölüm olduğu anlaşılmaktadır. Ancak elde bulunan bu az bölümüyle müellifin metod ve tarihçiliği hakkında bilgi edinmek mümkündür. Bu nedenle eseri kısaca metod ve özellikleri yönüyle tanıtmaya çalışalım.

Ahbâru'l-Muvaffakiyyât ile ilgili söylenebilecek ilk şey, onun belli bir döneme ait olmadığı ve içerisindeki bilgilerin sistematik bir yapıya sahip olmadığıdır. Müellif gerek kendi dönemindeki gerekse daha önceki dönemlerdeki hali-

[56] Örnek olarak bkz: Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ, I/126.
[57] Örnek olarak bkz: Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ, I/88 ve 388.
[58] Örnek olarak bkz: Zübeyr b. Bekkâr, Ahbâru'l-Muvaffakiyyât, 579, 581, 602, 325, 75 ve 302. sayfalar.

fe, sultan, vali, devlet adamı ve diğer önemli şahsiyetler ile onlar çevresinde cereyan eden hadiseleri ve detaya ait bilgileri zaman ve mekan kaydı gözetmeksizin zikretmektedir. Bu yönüyle eser her ne kadar sistematik ve kronolojik bir yapıya sahip olmasa da çok kıymetli tarihi bilgi ve rivayetleri barındıran bir özelliğe sahiptir. Yine kendisinden önce bu şekilde detaya dair bilgi aktaran başka bir eserin olmaması da bu eserin önemini artıran bir husus olmaktadır.

Eserde bulunan kimi rivayetleri diğer bazı kaynaklarda da bulmak mümkün iken bir çoğu ise diğer eserlerde bulunmayan sadece bu eserde zikredilmiş rivayetlerdir. Yine rivayetlerin bazısı çok kısa iken diğer bazıları ise birkaç sayfa uzunluğunda olabilmektedir. Eserde çok sayıda şiirin bulunması dikkati çeken bir özelliktir. Bu, Zübeyr b. Bekkâr'ın edebiyat ve şiir konusundaki yeterliliğini yansıtan bir durumdur.

Ahbâru'l-Muvaffakiyyât'ta Zübeyr b. Bekkâr'ın herhangi bir eser ismi zikredip ondan nakiller yaptığı görülmez. Eserde bulunan nakiller tam bir senet zinciriyle kaynağına ulaşmakta bu da müellife ve rivayetlerine olan güveni artıran bir husus olmaktadır. Zübeyr b. Bekkâr kendisinin şahid olduğu ve kendisiyle alakalı bilgileri de herhangi bir senet olmaksızın bizzat kendisi ifade etmektedir. Rivayet kaynakları daha önce ifade ettiğimiz gibi çoğunlukla Medîne ve Bağdat'taki ravilerdir. Eserde nakledilen ikili ilişkiler ve karşılıklı konuşmaların satır aralarından İslam Tarihi kaynaklarında kabaca aktarılan tarihi olayların iç yüzünü ve arkaplanını öğrenmek mümkündür. Bu nedenle detaylı ve önemli bilgilere ulaşmak için eserin çok dikkatli ve tittiz bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Eser sahip olduğu bu özellik nedeniyle ilk dönem İslam Tarihi kaynakları içerisinde ayrı bir yere sahiptir.

2- Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ

Zübeyr b. Bekkâr'ı İslam Tarihi içerisinde önemli kılan ve günümüze kadar ulaşmayı başaran diğer bir eseri de *Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ* isimli eseridir. Zübeyr b. Bekkâr'ın diğer bir ihtisas alanı olan ensab konusundaki bu eser onu bu sahanın âlimleri içerisinde haklı bir üne kavuşturmuştur.

Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ'nın tahkik ve neşri Mahmud Muhammed Şakir tarafından yapılmıştır. Birinci cildi Kahire'de hicrî 1381 yılında basılmıştır. M.Muhammed Şakir mukaddimesinde eserin yazma nüshasının Oxford Bodelyen kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedir. Yine onun verdiği bilgiye göre eserin 23 bölümden oluştuğu, elde bulunan kısmın ise 13. bölümden 23. bölüme kadar olan 11 bölümlük kısmı yani eserin ikinci yarısı olduğu anlaşılmaktadır. Eserin başından 13. bölüme kadar olan kısmı yoktur.

Elde bulunan kısmın her bir bölümün 20 varak yani 40 sayfa olduğunu bildiren nâşir 13. bölümün de eksik olduğunu ve sadece iki sayfasının mevcut olduğunu bildirmektedir. Yazma nüshanın son sayfasında verilen bilgiye göre bu nüshanın ravisinin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Bahtiyar b. Ali b. el-Medâinî olduğu ve bu nüshanın yazımını hicrî 547 senesinin 7 Şaban'ında bitirdiği anlaşılmaktadır.[59]

Yazma nüshanın eksikliği nedeniyle naşir neşrettiği bu nüshaya birinci cilt demiştir. Şayet eserin ilk kısmı ortaya çıkacak olursa eser tamamlanmış olacaktır.

Metod ve muhteviyat yönünden diğer ensab kitaplarıyla benzerlik gösteren bu eseri önemli kılan ilk husus Zübeyr b. Bekkâr'ın sahip olduğu ilmî yeterlilik ve güvenilirliğidir. Elbetteki neseb açısından aktarılan bilgiler benzerlik gösterse de müellifin kişisel özellikleri aldığı ve naklettiği bilgilere yansımakta, diğer kaynaklarda dikkatten kaçan birtakım hususları yine aynı bilgilerin nakledildiği satırlar içerisinde bu eserde bulmak mümkün olmaktadır. Yine bu eserde oldukça fazla şiir bulunması dikkati çeken bir husustur. Bu durum bize müellifin edebî kişiliği ve şiir yönündeki birikimini vermesinin yanında o dönem edebî hayatı hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Eserde dikkatimizi çeken diğer bir yön ise Zübeyr b. Bekkâr'ın hakkında bilgi verdiği kişilerin sadece neseb bilgilerini değil o kişilerin sosyal ve siyâsî yapı içrisinde almış olduğu rol ve ortaya çıkan hadisâtın neden ve sonuçlarını vermiş olmasıdır. Eser bu yönüyle diğer ensab kitaplarından ayrılmakta ve daha önemli bir yere sahip olmaktadır.

Zübeyr b. Bekkâr (172-256 / 789-870) ile onun amcası ve hocalarından olan Mus'ab b. Abdillah (156-236 / 773-850)'ın yaklaşık aynı dönemlerde yaşamış olmaları ve kaleme almış oldukları eserlerin aynı konuları ihtiva etmesi, naklettikleri bazı rivayetlerde benzerlikleri ortaya çıkarmıştır. Ancak Zübeyr b. Bekkâr amcasının rivayet kaynaklarıyla da görüşmüş ve amcasının kısaca bilgi vererek geçtiği bazı kimseler ve olaylar hakkında çok daha detaylı bilgiler aktarmıştır.[60]

Bağdâdî'nin Sırrî b. Yahyâ et-Temîmî'den naklettiği bir rivayet belki de eserin bu yönüne işaret etmesi yönüyle önemlidir. Rivayete göre Zübeyr b. Bekkâr ile İshak b. İbrahim el-Mavsılî karşılaştılar. İshak ona: "Ey Ebû Abdillah, ismini "Neseb" koyduğun bir kitap gördüm. Ancak o bir "Tarih" kitabı" deyin-

[59] Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ, Muhakkik Mukaddimesi, s.19,20.
[60] Zübeyr b. Bekkâr, Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ, Muhakkik Mukaddimesi, s.8.

ce o: "Sen ey Ebû Muhammed, ben de senin "Eğânî" isminde bir kitabını gördüm. Ancak o bir "Meânî" kitabıdır" diye cevap vermiştir.[61]

Kısaca, Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ isimli bu eser sahip olduğu bu özellikler nedeniyle ilk dönem araştırmalarında bakılıp istifade edilmesi gereken bir kaynak hüviyetindedir.

3- el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-Nebî

Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerini ele aldığımız bu bölümde sözkonusu edeceğimiz diğer bir eser de ona nispet edilen "*el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-Nebî*" isimli eserdir. Gerek İbnü'n-Nedim'de gerekse Zübeyr b. Bekkâr'ın eserlerinin zikredildiği diğer kaynaklarda ismine rastlamadığımız bu eser, Sekîne Şihâbî tarafından tahkik ve neşredilmiş 1983 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

Hz.Peygamber'in evlilikleri ve eşleri hakkında bilgi veren bu eserin muhakkiki Sekîne Şihâbî, Şam'daki Zâhiriye yazma eserler kütüphanesinde bulunan yazma nüsha hakkında bilgi vermekte ve eserin Zübeyr b. Bekkâr'a ait olduğunu ve onun hocası Muhammed b. Hasen b. Zübâle'den naklettiğini iddia etmektedir. Bu eserin İbn Asâkir tarafından çokça kullanıldığına işaret eden muhakkik, eserin önemi üzerinde durmaktadır. Bu eserin isminin Zübeyr b. Bekkâr'ın müellefâtı içerisinde geçmemesini ise bunun müstakil bir eser olmayıp, onun büyük ve önemli eseri "Cemheratü Nesebi Kureyş ve Ahbârihâ" içerisinde bir bölüm olabileceği şeklinde açıklamaktadır.[62] Bir eserin bir müellife aidiyeti konusunda ciddi delillere ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Kimin tarafından kaleme alındığı bilinmeyen bazı eserlerin güvenilirliği ve yeterliliğiyle kendisini ispat etmiş bazı müelliflere nispet edilmesi tarih içerisinde gördüğümüz hadiselerdendir. Mesela, İbn Kuteybe'ye nispet edilen el-İmâme ve's-Siyâse isimli eser de böyledir. Bu sebeple Zübeyr b. Bekkâr'a aidiyeti kesin olarak ispat edilememiş bu eserin daha farklı yazma nüsha ve delillerle desteklenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Zübeyr b. Bekkâr, mensubu olduğu aile bakımından olduğu kadar doğduğu ve yetiştiği ortam açısından da dikkat çeken bir şahsiyettir. İslam Tarihinde meşhur Zübeyrî ailesine mensup olan Zübeyr b. Bekkâr, Medine'de dünya-

[61] Bağdâdî, VIII/469; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, II/311; Zehebî, Siyeru A'lâm, XII/313.

[62] el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-Nebî -Beyrut, 1983- isimli eserin muhakkik mukaddimesi, s10.

ya gelmiş, halife Mütevekkil tarafından oğlu Muvaffakbillah'ın eğitimi ile görevlendirilmesi nedeniyle uzun süre Abbasi idaresinin merkezi olan Bağdat'ta kalmış, daha sonra ise Mekke'ye kadı olarak atanmıştır. Zübeyr b. Bekkâr sahip olduğu imî yeterlilik ve seviye ile hicrî III. Asrın ilk yarısında kendisini gösteren önemli bir ilmî şahsiyettir. Verdiği eserler Zübeyr b. Bekkâr'ın bir tarihçi olduğunu göstermektedir. Ancak buna rağmen biz onun Hadis, Edebiyat, Şiir ve Fıkıh sahalarında da söz sahibi bir alim olduğunu görüyoruz. Sahip olduğu ilmî yeterlilik ve seviye ile ilim dünyasının güvenini kazanmıştır. Yazma nüshalar halinde bulunan eserleri araştırmacıların hizmetine sunuldukça Zübeyr b. Bekkâr'ın naklettiği bilgiler çerçevesinde İslam Tarihi alanında sahip olduğu önem ve değer daha iyi anlaşılacaktır. Bu, aynı zamanda ilk dönem İslam dünyasındaki tarih yazıcılığı konusunda da bize önemli bilgiler verecektir.

DİN VE GELİŞİM PSİKOLOJİSİ*

Yazan: Nils G. HOLM

*Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim BAHADIR***

-

Giriş

Gelişim Psikolojisi, önceleri bireyin yetişkinlik dönemine kadar devam eden olgunlaşma süreciyle ilgileniyordu. Günümüzde, hamileliğin başlangıcından ölümüne kadar bireyin geçirdiği tüm değişmeleri kapsamaktadır. Böylece Gelişim Psikolojisi, her ne kadar ağırlık noktasını büyüme yılları teşkil ediyorsa da, bütün hayatı içine alır.

Basit bir sınıflamayla insan hayatı, şu aşamalara ayrılır:

1. Doğum öncesi dönem(ana rahminde gelişim),
2. Bebeklikten ikinci yaşa kadar süren aşama,
3. İlk çocukluk, 2-6 yaş aralığı,
4. Son çocukluk, 7-13 yaş aralığı,
5. Ergenlik ve gençlik, yaklaşık 13-18 yaş aralığı,
6. İlk yetişkinlik, yaklaşık 18-40 yaş aralığı,
7. Yetişkinlik, 40-65 yaş aralığı,
8. Son yetişkinlik (yaşlılık), 65. yaştan ölüme kadar.

Burada sıralanan aşamalar, biyolojik ve sosyal faktörlere bağlı olarak bireysel anlamda değişebilen göreceli sınırlardan ibarettir.

---

* Bu yazı, yazara ait Einführung in die Religionspsychologie (Din Psikolojisine Giriş), Utb Reinhardt Verlag, Göttingen 1988 eserin 76-91 sayfalarının çevirisidir. Yazının devamı (91-100), aynı başlık altında derginin müteakip sayısında yayınlanacaktır.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi A.B.D.

İnsan, hayatı boyunca çeşitli alanlarda değişime uğrar: Fizyolojik (organların gelişmesi ve neticede yıpranması), zihinsel (insan için karakteristik bir nitelik taşır) ve toplumsal alanda (bireylerin olgunlaşma sürecinde belirleyicidir) bu değişimi görebiliriz. İnsanın hayatı boyunca süren gelişimi, birbirinden farklı faktörlere bağlıdır. Bu noktada en belirleyici öneme sahip olanlar, her şeyden önce –salt biyolojik anlamda- doğuştan gelen yeteneklerdir.

Ancak, gelişme ve olgunlaşma, büyük ölçüde çevreye, yani iç-grupta[1] edinilenlere de bağlıdır. Araştırmalar örneğin göstermiştir ki, zihinsel olgunlaşma yaygın olarak (%75'e kadar) kalıtsal faktörlere bağlı ortaya çıkarken, geri kalan kısımda ise, pek çok faktörün rol oynadığı sosyal yapılar etkindir.

Kalıtsal faktörlerin dinî gelişim üzerindeki etkisi hakkında fikir yürütmek, oldukça zordur. Genel olarak bir şeyi idealize etmeye, bir şeye ya da birine tapınmaya yönelik evrensel bir ihtiyaçtan bahsedilmek istenmiyorsa, eskiden, insanda tanımlaması zor doğuştan bir din ihtiyacının ya da dinî bir yapının varlığından söz ediliyordu. Anlam tatminine yönelik böyle bir arayış, insanlara özeldir. İnsan, dünyada yaşadığı hayatıyla ilgili anlamlandırma sistemlerine ihtiyaç duyduğu gibi, varoluşun taleplerine karşı olumlu ve olumsuz yüzleşmeye yönelik de bir takım anlamlandırma sistemlerine ihtiyaç duyar. Özellikle zihinsel ve toplumsal gelişim, bireysel dinî tutumda belirleyicidir.

1- Dinî Olgunlaşma Aşamaları

Önceleri Din Psikolojisi'nde çocuğun dinî gelişimi, sistematik bir tarzda tanımlanmayla çalışılıyordu. Bu yaklaşıma göre dinî kabul, bir ölçüde doğuştan getirilen belirli gelişim aşamalarına dayanmaktaydı. Buna karşılık günümüzde, çocuğun neyi nasıl benimsediğiyle ilgili olarak sosyal faktörlerin daha sorumlu olduğu anlaşılmıştır. İçselleştirilmiş dinî muhtevanın hangi zihinsel gelişim aşamasında incelenebileceği sorusu, burada ayrı bir problemdir. Bu konuya gelmeden önce, dinî gelişim aşamalarıyla ilgili önceleri gerçekleştirilmiş birkaç araştırmaya göz atalım:

Ernest Harms 1944'de, çocuklarda Tanrı tasavvuruyla ilgili bulgularını yayınlamıştı. Araştırmasında o, üç yaş ile ergenlik yaşları arasında bulunan çocuklara, Tanrıyı nasıl tasavvur ettiklerini gösteren resimler çizdirmişti. Bu bulgulardan üç aşama ortaya çıkmıştı. Birinci aşamayı Harms, *Öykü Aşaması* olarak tanımlamıştı: Üç ile altı yaşlar arasında rasyonel ve entelektüel tasavvurlara karşı, duygu ve fantezi hüküm sürer. Derin duygusal yaşantılar, bu süreçte

[1] Bireyin kendini üyesi olarak gördüğü, kendini özdeşleştirdiği sosyal grup şeklidir. (Çev.)

kendilerini açığa çıkarır ve çocuk, öykü ile dinî anlatılar arasında herhangi bir ayırım yapmaz.

Bu aşamayı, *Gerçekçi Aşama* izler (yaklaşık 7.-10. yaşlar). Bu aşamada Tanrı tasavvuru daha gerçekçidir. Okul ve diğer kurumlar tarafından hazırlanan model ve tasavvurlar, çocuk tarafından benimsenir. Resimlerde Tanrı, daha çok rahip şeklinde tasvir edilir. Haç, yıldız, kuzu gibi önemli dinî semboller, resimlerde yer alır.

Üçüncü aşamayı Harms, *Bireysel Aşama* olarak tanımlar (yaklaşık 11. yaş ile ergenliğin başlangıcına kadar süren zaman dilimi). Bu aşamanın karakteristiği, daha büyük değişme ve bireyselliktir. Çocukların pek çoğu, Tanrıyı büyük ölçüde geleneksel formlarda tasvir ederken, diğer bir kısmı, orijinallik ve hatta ileri düzeyde soyutlayıcı bir yetenek göstermişlerdir. Harms'ın araştırmaları, geniş bir yayılma sahası bularak çocuk ve din alanıyla ilgili değerlendirmelerde yoğun olarak gündeme gelmektedir.

Bir başka şema, Werner Gruehn tarafından geliştirilmiştir. Bu şema, çoğu iki büyük savaş arasındaki zaman diliminde gerçekleştirilmiş Alman araştırmalarına dayanmaktadır. Ona göre, 18 ay öncesi çocukların dindarlıklarıyla ilgili genel bir fikir edinmek zordur. Ancak bu yaştan itibaren, çocuklarda ibadete yönelik ilk adımlar atılmaktadır. Bunu izleyen basamağı Gruehn, *Büyü-Öncesi* olarak tanımlar (2.- 4. yaşlar). Uygun bir öğretimle çocuk, daha ziyade somut ve gerçeğe uygun arzuların hüküm sürdüğü esaslı bir ibadet hayatı ortaya koyar. Gruehn'e göre bu aşamayı, *Büyülü Basamak* izlemektedir (4.-7. yaşlar). Tanrı, çoğu zaman bir çeşit büyücüdür. Çocuk duayı, kendine bir takım menfaatler sağlayabileceği bir tür efsun/yakarma formülü olarak kullanma eğilimi gösterir.

Bir sonraki aşamada dindarlık (yaklaşık 7-15 yaş aralığı), otoriteryan ve mantıksal bir yapı arz eder. Çocuk daha ziyade, sevimsiz-sevimli, kötü-iyi ve haksızlık-doğruluk gibi zıtlıklar üzerinde düşünür. Ergenlikten sonra, uygun koşullar altında farklılaşmış bir dinî hayat gelişir.

Fransız Jean-Paul Deconchy, çocukta Tanrı tasavvurunu ortaya koymak amacıyla gerçekleştirdiği semantik tahlile dayalı araştırmasında, çocukların yaklaşık dokuz-on yaşlarında örneğin ilmihalin Tanrı için kullandığı tarzda (büyüklük, her şeyi bilme, adalet, hazır ve nazırlık gibi) çeşitli nitelemelere yöneldiklerini tespit etmiştir. Bu niteleme safhası, kişileştirme safhasıyla son bulur (12-14 yaş aralığı). Nitelemeler artık, Mevlâ, Kurtarıcı, Baba gibi kişileştirilmiş kavramlara dönüşür. İçselleştirmenin hüküm sürdüğü bir sonraki safhada Tanrı, sevgi,

dua, itaat, şüphe ve korku gibi kelimelerle ilişkilendirilir. Başka bir ifade ile Tanrı, içselleştirilir.

2- Gelenek Aktarımı

Zihinsel gelişim ile din arasındaki ilişkiye gelmeden önce, dinî gelişim için gelenek aktarımının önemine biraz değinelim.

Sundén, gelenek aktarımının içeriğini ve formunu ele alır. Gelenek aktarımının içeriği, onun dinî tecrübelere yönelik rol-psikolojik anlayışı bağlamında, merkezi bir konum arz eder. Burada ise, sadece türü ve tarzı önemlidir.

Sundén, gelenek aktarıcılarını üç tipe ayırır. Birinci tip aktarıcıları, -bekli de günümüz Batı toplumunda en yaygın olarak görünen tipleri- *güvensiz* aktarıcılar olarak tanımlar. Genel olarak bunlar, cemaate ve dine karşı ayırımsız ve potansiyel bir korkuya dayalı bir yaklaşıma sahiptirler. Dini aktardıkları zaman, rastlantı ve tutarsızlık gündeme gelir. Bu durum, çocukta dine karşı kararsız ve şüpheli bir yapılanmaya, bazen hakarete ve reddetmeye yol açabilir.

İdeal aktarıcıları Sundén, *güvenli* olarak tanımlar. Dine karşı tutumları tutarlıdır; her şeyden önce eğitim süreci, iyi örnekler aracılığıyla gerçekleşir. Dine yönelik sorulara karşı olumlu bir tavır sergilerler; bu noktada çocuklara görüşlerini zorla kabul ettirmekten kaçınırlar. Böylece, modellerden öğrenme noktasında uygun koşullar ortaya çıkar.

Üçüncü tip aktarıcılar, *aşırı güvenli* aktarıcılardır. Bunlar, otoriterdirler; zihinsel ve duygusal dinî içeriklerin aktarılmasını engellerler. Ebeveyn otoritesi burada hiçbir zaman sorgulanmaz. Baba ve annenin istek ve iradesi Tanrının istek ve iradesiyle birleşmiştir. Bu tip aktarıcılar, çocuğa kendi düşünce dünyasında vasilik yapmaya yönelirler ve böylece bağımsız olgunlaşmayı engellerler. Çocuk çoğu zaman, Tanrı Torunu (Kindeskind Gottes) oluverir: Dinî gelişim, ebeveynlerin çocuğun eğitimine ve ruh sağlığına aşırı hevesli müdahaleleri nedeniyle engellenmişti (konu ile ilgili bkz. 6. başlık).

Dinî içerikleri aktaran şahıslar, kişilikleriyle de Tanrı tasavvurlarını kolayca etkileyebilirler. Burada ortaya çıkan yapılanma, yaygın olarak Antropomorfik[2] kavramıyla tanımlanır. Bu kavram, Tanrının ve İsa'nın, çocuğun yakın çevresine ait şahıslardan bir takım insanî özellikler alması anlamına gelir. Böyle bir durumun, daha çok okul öncesi yaşlarda ortaya çıktığı kabul edilir. Tanrı, çoğu zaman yargıç olarak, beyaz sakallı bir ihtiyar olarak, güçlü otoriteye sahip bir dede olarak görülür. Çocuk Tanrıya, tıpkı çevredeki yaşlı

[2] Tanrıyı insanî özelliklerle tanımlama, kişileştirme. (Çev)

insanlara yaklaştığı tarzda yaklaşır. Bu tür kişilikleştirmeler, ergenlik döneminde kaybolmaya yüz tutar. Ancak, bazılarının Tanrı tasavvurlarındaki antropomorfik özellikler, hayat boyu varlıklarını korur. Batı kiliselerinde, daha ziyade soyut bir Tanrı tasavvurunun gelişmesi arzulanır.

Dinî anlayış, şayet babaya, anneye ya da başka bir aile üyesine yönelik duygusal (çoğu zaman olumsuz) bir bağ tarafından belirlenmişse, bu durumda *duygusal kişilikleştirmeler* söz konusudur. Disiplinli ve titiz ebeveynler, uyguladıkları eğitimle çocuğun Tanrı anlayışını o kadar etkileyebilirler ki, çocukta Tanrıya, kiliseye ve dine yönelik kişisel ve homojen bir ilişki hiçbir zaman gelişmez. Psikolojik bakış açısından dinî içselleştirme, yaşlıların dini öğretme tarzından oldukça etkilenir ve böylece psişik bir ket vurma ortaya çıkar. Çoğu zaman ebeveynler, çocukların dinî davranışları -sofra duası, kilise ziyareti vs.- öğrenme sürecinde, onlara kendi arzuları doğrultusunda baskı uygularlar. Öyle ki, çocukların tüm dindarlıkları bu baskının rengini almaktadır. Sofranın başında dua, ceza tehdidi altında icra edildiği takdirde, endişe ve korkunun ruhsal içeriğe aktarılması şaşırtıcı gelmemelidir. İlk izlenim ya da ön fikir (Haloefekt) aracılığıyla, dinî olgunlaşmayı engelleyen olumsuz hatıralar Tanrıyla ilişkilendirilir. Bu noktada, aşırı güvenli ebeveyn tipinin etkisi yaygın olmakla birlikte, güvensiz ebeveyn tipi de sorumludur. Cemaat ve din adamlarıyla ilişkide, aynı tutum ortaya çıkabilir. Eskiden kilise öğretisi daha çok ceza tehdidi altında aktarılıyor ve hoşgörüden uzak bir tarzda sınanıyordu. Buna bağlı olarak kiliseye ve ruhaniliğe yönelik açık kişilikleştirmeler ortaya çıkabiliyordu.

Ebeveyn özelliklerinin Tanrıya yansıtılması, kısmen bu problematik ile ilişkilidir. Toplumsal çevreden edinilen resim ve semboller olmaksızın, Tanrıdan davranışta bulunan kişi olarak söz etmek, mümkün değildir. İncil bile, baba, çoban ve yargıç gibi günlük kavramlarla doludur. Tanrıyla ilgili en yoğun hangi metaforların (mecaz/benzetme) kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespit, baba olarak Tanrının, İsa'nın ve Katoliklerde Meryem'in tanındığı Hıristiyanlık açısından ilginçtir. Belçıka'lı Antoine Vergote, Katoliklerin Tanrı anlayışında babasal niteliklerin ağırlık basmasına karşın, annesel niteliklerin daha iyi içselleştirildiği görüşündedir. Turkuer'in geliştirdiği Çocuk-Ebeveyn-Din Projesi bağlamında yapılan araştırmalar, ebeveyn görüşü ile Tanrı görüşü arasında bir ilişkinin var olduğuna işaret etmektedir. Araştırmada dikkat çeken bir husus, annelerin erkek çocuklar üzerinde, babaların ise, kız çocuklar üzerinde daha büyük bir rol oynadıkları hususudur. Bu noktada muhtemelen Derinlik Psikolojisi bağlamındaki teoriler, yardımcı olabilir. Burada Tanrı görüşü ile benlik imajı arasında bir ilişkinin mevcudiyeti de gösterilebilirdi.

Sundén, dinî gelenek aktarımı konusuyla ilgili başka bir sınıflama daha vermektedir: *Bütün (Total)* ya da *salt sözel (nur verbal)*. Salt sözel dinî aktarımda ebeveynler çocuklarına dini, fırsatlara bağlı olarak sadece sözle aktarmaya çalışırlar. Bu durumda çocuk, din ile ilgili bütüncü bir anlayış geliştiremez ve onu, yetişkinlerin hayatında yaşanan bir olgu olarak bulamaz. Din ile ilgili sorularına karşılık aldığı cevaplar, çoğu zaman kavrama kapasitesini aşan entelektüel nitelikte cevaplardır. Salt sözel gelenek aktarımını, genellikle güvensiz aktarıcılarda buluruz.

Bütüncü bir gelenek aktarımı, çocuğun duygusal, davranışsal ve zihinsel alanını kapsar. Sundén'e göre ilki ikisi, daha erken yaşlarda hesaba katılmalıdır. Sonraları, çocuk soru yöneltebilmeyi öğrendiği zaman, sözler ve açıklamalar gündeme gelir. Bu durumda çocukta, söz kabiliyetine yönelik belirli ölçüde aksedici bir bünye hazırlanmış durumdadır. Bu nedenle çocuğu, henüz konuşmaya başlamadan önce ibadet ve dinî törenlere götürmek gerekir. Böylece çocuk, akla dayalı düşünmeye başlamadan önce uzun bin müddet güvenlik ve kutsallık duygusu yaşayabilir. Konuşmaya başladığı andan itibaren ebeveynler en kısa zamanda, çocukla birlikte duaya başlamalıdır. Ancak duanın konusu, sadece çocuk olmamalıdır. Sundén, ebeveynlerin dinî pratik olarak uygulamaya koymaları, fakat bunu yaparken de çocuğun ruhsal gelişimini engellememeleri gerektiğinin altını çizer. Aksi taktirde çocuk sonradan, dinî gelenekten üzerine düşen rolleri üstlenmede yetersiz kalır. Böylece, dile getirilen tıkanma durumları devreye girer ve netice olarak dinî gelenek olumsuz, donuk ve ulaşılamaz bir yapı kazanır. İbadet eden anne rolüyle ilgili çıkarımlarında Sundén, Paul Vogel'in çocuk dindarlığının birinci aşamasıyla ilgili araştırmalarına dayanır. Bu ilk aşamada anne, çocuk için daha sonraları Tanrı tasavvuruna karşılık gelebilecek bir tür evren niteliğini taşır.

Sundén, literatürü değerlendirirken daha ziyade analitik bir tutum sergiler. Bilimsel açıdan Onun kategorileri, bu zamana kadar nadiren ispatlanmaya çalışılmıştır. Böyle olmakla birlikte bunlar, açık-seçik yapıları nedeniyle bu tür sorularla ilgilenenler için, büyük bir önem arz etmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz Turkuer projesi bağlamında Sundén'in birkaç kavramını, özellikle de aşırı güvenli aktarıcılarla ilgili olanları, bilimsel açıdan doğrulamaya çalıştık (Tanrı'nın Torunları sorununun ele alındığı paragrafa bkz.).

Norveç'li Sigmund Harbo doktora tezinde (1987), Sundén'in kavramlarını tartışmıştır. Çalışmasında, yetişkinlik yıllarında yetişme ortamı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi, anketlere dayalı olarak tespit etmek ister. Bulgularında, dinî

pratikler ile yetişme ortamı ve duygusal eğilim arasında açık bir etkileşim ortaya çıkmıştı. Benimsenmiş dinî içerikler, duygusal hayatta ve ileri dinî uygulamada belirleyici bir rol oynar. Çocuk üzerinde dinî etki ne kadar homojen ve erken yerleşmiş ise, sonraki hayatında o kadar etkili ve dayanıklı olur.

3- Zihinsel Gelişim

Son zamanlarda, zihinsel gelişimin dindarlıktaki önemine güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Burada, 1950'li yıllarda din eğitimi alanında büyük yankı bulan araştırmaların sahibi İngiltere'li Ronald Goldman'ı zikretmek gerekir. O, konuyla ilgili fikirlerini, Jean Piaget'in teorisi üzerine temellendirir. Bu hususta bir şeyler söylemek gerekir.

İsviçreli Jean Piaget, 20. yüzyıl'ın en büyük psikologlarından biriydi. Çocuğun zihin ve ahlâk gelişimiyle ilgili araştırmasında, çocukları küçük gruplar halinde gözlemlemiş ve sorgulamıştı. Bu yöndeki bulgularını, pek çok kitap ve makalede yayınlamıştır. Teorileri de, günümüze dek daha kapsamlı başka araştırmalara yol açmıştır.

Piaget'e göre çocuğun zihinsel gelişimi, dört basamaktan oluşur. Birinci basamağı (2 yaşına kadar), Duyusal-Devinimsel adını verir. Bu basamakta çocuk, duyu organları aracılığıyla dış objelere yönelik bir ilişki geliştirir ve böylece kendini yaşadığı çevreye uygun düzenlemeyi öğrenir. Bu süreçte, çocuğun sonraki tüm gelişiminin dayanacağı temel taşlar yerleştirilir. Çocuk, her şeyi kendi bakış açısından gözlemler; kendini dünyanın merkezi olarak görür ve kendi beni ile başkasının beni arasında açık bir ayırım yapamaz.

İkincisinde, yani İşlem-Öncesi ya da Nedensel-Öncesi basamakta düşünme, ben merkezlidir (yaklaşık 7 yaşına kadar). Çocuk, kendi bakış açısının diğer bakış açılarından sadece biri olduğunu kavrayamaz ve bu nedenle yetişkinlerce saçma kabul edilmesine karşın kendisine mantıklı ve makul görünen bir takım tercihlerde bulunurlar. Bu aşamada dil gelişimi hızlanır. Çocuk dili sadece basitçe tekrarlamak yerine, bağımsızca kullanmayı öğrenir. Kolay inanır bir yapıdadır ve zamanla başkalarına katılmayı öğrenir. İlk dinî kavramlar içselleştirilir. Düşünme somut ve dönüşsüzdür. Başka bir ifadeyle çocuk, başlamış bir düşünme eylemini geriye döndürerek düşüncenin çıkış noktasına dönmez. Etik niyetlerin eşlik ettiği uzun anlatılar, kavranmaz.

Bu basamağı, Piaget'in *Somut İşlemler* (yaklaşık 11./12. yaşlara kadar) diye adlandırdığı aşama izlemektedir. Çocuk daha bağımsızca ve daha az ben merkezli düşünmektedir. Daha uzun fikir yapılarının gerçekleşmesi için somut

durumlar, önemlidir. Artık çocuk sezgisel değil, aksine tersine dönüşümlü düşünebilmektedir. Bilgi ve olayları birleştirebilir, bunlardan basit sonuçlar çıkarabilir, soyut kavramları kullanmaya başlar. Bununla birlikte, iyilik, kötülük ve benzeri soyutlamalar, henüz yeterince gerçekleşmez..

Sonraki aşamayı Piaget, *Formel İşlemler* evresi olarak adlandırır (yaklaşık 12 yaşlardan itibaren). Çocuk soyut olarak düşünebilir ve teorik fikir yapıları gerçekleştirebilir. Bir anlatıdan tamamen soyut bir alana yönelik sonuçlar çıkarılabilir. İyilik, kötülük, ruhanîlik v.b. gibi terimler kavranabilir. Çocuk, kendi benini çevresine karşı hazır tutar.

Kabataslak bir çerçevede Piaget'in şeması budur. Goldman, çocuğun dinî öğretiyi hiç anlamadığı ya da bazen tamamen yanlış anladığı düşüncesinden hareket eder. Okul öncesi ve hatta sonrasında çocuklar, yetişkinlerce bazen komik hikaye olarak algılanan çeşitli türden yanlış yorumlar getirirler. Goldman, din eğitiminin çocuklarda zihinsel gelişimle ilgili araştırmaları yeterince dikkate alıp almadığı; kilise ve okulun çocuğun anlama kabiliyetini fazlaca aşan bir bilgi (örneğin ezber ile) öğretip öğretmediği ve din dersinin zihinsel gelişimle ilgili bilgilere daha iyi uyarlanıp uyarlanmayacağı şeklinde bir soru yöneltir.

Goldman, çeşitli yaşlarda çocukların kutsal kitaptan anlatıları nasıl kavradıklarını, Piaget'in çocukta zihinsel gelişim şemasına dayalı olarak kontrol etmişti. Ona göre çocuk önce, dinî gerçekliği henüz kavrayamadığı bir tür *dindarlık-öncesi* aşamadan geçer. Çocuk, fantezi ve duyguların eşliğinde gelişimini sürdürür. Sonraki aşama, *dindarlık-altı* olarak tanımlanır. Bu aşamada çocuk, her somut ve maddî olanı kavrar. Bunu *kişisel* bir evre izler. Çocuk ancak bu aşamada, tasavvurlarını ve dini anlayışını anlaşılır bir şekilde ortaya koyar. Goldman'a göre pek çok çocuk, kutsal kitabın anlatılarıyla gereğinden erken yüzleştikleri için ikinci aşamada takılıp kalırlar. Bu anlatıların çoğu (örneğin İsa tasvirleri), Goldman'a göre soyut düşünme yeteneğini gerekli kılar ve ancak Formel İşlemler döneminde, yani 12 yaşlar civarında anlaşılabilir.

Goldman'a göre eğitimde tutarlı olan, din dersini çocukların zihinsel yeteneklerine uyarlamak idi. Çocuk merkezli ders modelinden hareketle geliştirilen temel düşünce, dinî anlatı ve içeriklerin çocuğun zihinsel gelişimine uygun olarak verilmesi gerektiği şeklindedir:_Burada asıl soru, Hıristiyan inancının tüm içeriğine uygun davranabilme hususunda çocuğun neleri öğrenmek zorunda olduğundan ziyade, neleri öğrenebileceği sorusudur.

Konuyla ilgili fikirleri açısından Piaget ile Goldman bu alanda büyük bir rol oynadılar; ancak, tenkitlere de yol açtılar. Evenshaug ile Hallen (Norveç), iletişim bağlamında verici ile alıcıların kendine özel koşullarını ve yine mevcut aktarım yollarını dikkate alan iletişime dayalı teorik bir model savunmuşlardır: Dinî öğretimde genellikle, çocuk, ebeveyn, arkadaş çevresi ile toplumun kültürel ve bilimsel gelişimi arasında, karmaşık bir oyun söz konusudur. Din eğitimi, büyük bir kısmı itibariyle açık bilimsel olarak değil, aksine uygulamalı olarak yürütülmüştür. Görev olarak, okulda ve kilisede öğretilecek malzemenin içerik ve şekliyle ilgili tekliflerin geliştirilmesi kabul edilmiştir.

Sundén, Piaget'in yarı-klinik teorisini eleştirmektedir. Ona göre Piaget'in çocuklara sorduğu sorular, kısıtlayıcı olmuş olabilir. Belki de çocuk, (örneğin rüzgarın nereden geldiği) sorusuna verdikleri cevaplarla ilgili kendinden daha yaşlıların istediğini, nedensel ilişkilere yönelik tartışmalar olarak kavrayamamaktadır. Buna göre çocuk cevaplarını, Piaget'in açıkça kabul ettiği tarzda sorun çözümleri olarak tecrübe etmemektedir. Bundan da öte, çocukların cevapladığı, anormal ve ben merkezli etkisi olan bir olgu, gerçekte yaşlıların sözel etkilerine dayanabilir.

Piaget ile Goldman'ın araştırmaları, zihinsel gelişim üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ahlâkî yön, dikkate alınmamaktadır. Bir modelin öğrenildiği ve rollerin önem verilerek yaşandığı bir ortamda çocuğun öğrendiği dinî anlatıların, erken yaşlarda tam olarak anlaşılmadığı; ancak yine de hatırlandığı öne sürülebilir. Bu anlatılar, daha sonraları rollerin benimsenmesi noktasında önem kazanabilir. Ayrıca bunlar, sonradan olgun yaşlarda dinî sorular üzerinde düşünme, önceden öğrendikleriyle ilgili yeni bakış açıları ve sembolik fonksiyonlar keşfetme yeteneği için temel teşkil edebilir. Tabiri caizse çocuk, mevcut malzemeyi zihinsel olarak yeniden organize edebilir. Ayrıca da onun, derin duygusal bir tarzda hayatını etkilemesine izin verebilir. Bu fikir, yorumlama fonksiyonlarında hikaye ve mitlerin altı çizilen derinlik psikolojisine dayalı bakış açısı tarafından desteklenmektedir.

Böyle olmakla birlikte bütün bunlar, dinî içeriklerin öğrenilmesi sürecinde yetişkinlerin, dinî anlatıların yorumunu çocuğa özgü aşamaya pek bağlamadıkları ve çocukta kişisel bir yeniden yapılanmayı engellediklerini var sayar. Böylece din ile ilgili ileri zihinsel yansımalar engellenmiş olur. Ki bu durum, çoğu zaman tecrübe yetersizliğine; buna bağlı olarak da gelenekle ilişkide zorluklara ve korkuya yol açar. Burada duygusal kişilikleştirmeler bile, engellenmiş olarak etkide bulunabilir.

4- Ahlâk Gelişimi

Jean Piaget'nin araştırmaları, ahlâk gelişimiyle ilgili önemli buluşlar açısından da önemlidir: Çocuk adaleti, cezaları, ödülleri ve birbirinden farklı davranış tarzlarına yönelik güdüleri nasıl kavrar? Basit bir ifadeyle, Piaget iki aşama ile sürer. Birincisine, *Bağımlı Ahlâk*, ikincisine ise, *Özerk Ahlâk* adını verir. Birinci aşamada, entelektüel ve duygusal olgunlaşmamışlık tipik bir niteliktir. Yetişkinler karşısında çocuk, bağımsız değildir ve başkalarının arasında yer alma yeteneğinden de yoksundur. Bir davranış biçiminin doğruluğuna veya yanlışlığına, sonucuna bakarak karar verilir. Davranışın ardındaki güdüler, oldukça zor tanınır; kuralların ilk ve son defa konulduğu, seve seve kabul edilir.

Sonraki aşamada, daha yüksek düzeyde zeka ve bağımsızlık öne çıkar. Artık çocuk, kendine başkaları arasında yer bulabilir ve davranış güdülerini tanıyabilir. Kurallar ve davranış tarzları, değişken toplumsal sözleşmeler olarak kavranır. Bu aşama, ancak zekada belirli bir gelişme kaydedildikten sonra, yani 12. yaştan itibaren ortaya çıkar. Ahlâk anlayışında açık bir sınır, elbette mevcut değildir; aksine, gelişme süreklidir. Bununla birlikte, ahlâk gelişimini analitik açısından aşamalara ayırmanın bir sakıncası yoktur.

Amerikalı Lawrence Kohlberg de ahlâk sorunuyla ilgilenmiştir. O, ahlâkî davranışın gelişimiyle ilgilenmekten ziyade, ahlâkî düşüncenin gelişimiyle ilgilenmiştir. Onu, bir insanın belirli bir durumda nasıl davranması gerektiği hususundan çok, doğru davranışı nasıl algıladığı hususu ilgilendirir. Kohlberg'in araştırmaları, çocuklarla gerçekleştirdiği mülakatlara dayanır. Görüşmelerinde, çocukların düşüncelerini ortaya koyabilecekleri bazı örnek anlatılardan ve ahlâkî ikilemlerden faydalanmıştır.

Kohlberg, tespit ettiği altı evreyi, üç düzeyde ele alır. Birinci düzey, *Gelenek-Öncesi* düzey olup iki evreye ayrılır: Bincisinde, ceza ve itaat yönelimi; ikincisinde ise, hazcılık ve somut karşıtlık hüküm sürer. Başka bir ifadeyle bu yönelim, göze-göz, dişe-diş zihniyetine dayanır. Ahlâki değerlerin bireyin kendisinde, iyi ve kötü eserlerde temel bulunması, birinci düzeyin tipik özelliğidir.

İkincisi, *Geleneksel ve Pragmatik* düzey, üçüncü ve dördüncü evrelerden oluşur. Üçüncü evrede (sevgili-genç-yönelimi), iyi niyete sahip olmaya , başkalarına karşı sağduyulu olmaya ve karşılıklı sözleşmelere bağlı kalmaya çalışılır. Dördüncü evre, kural ve düzen konusunda katı bir yönelime sahiptir. Görev her zaman yerine getirilmelidir ve üst olana itaat edilmelidir. Hayat, hak ve görevlerle birlikte ahlâkî ve dinî bir bütünlüğe göre düzenlenebileceği için kutsaldır.

Üçüncü düzeye Kohlberg, *Gelenek-Ötesi* düzey adını verir. Bu düzeyde, prensiplere bağlı bir ahlâk ifade bulur. Beşinci evre, çoğunluk sistemi bağlamında yasal sözleşme düşüncesi ve demokratik prensipleri kabule dayalı olarak düzenlenmiştir. Altıncı evre, evrensel ahlâkî prensiplere bağlı bir yönelim ortaya koyar. Burada ilk adım olarak "maşeri/umumi vicdan" ve ayrıca, karşılıklı dikkat ve dayanışma ortaya çıkar.

Aslında Kohlberg'in şeması, biri Ahlâk-Öncesi (bütün diğerlerinden öncedir), diğeri ise, "kozmik" ve "sınırsız" olmak üzere iki ilave evre daha içerir. Kozmik ve sınırsız evrede, hayatın varoluş nedeni ve ayrıca evren-ben birliğiyle ilgili sorular dikkat çeker. Binaenaleyh bu, mistisizm ile sınırdaşlık teşkil edebilir. Bu aşamayı sonraları Kohlberg, ispatı zor olduğu için artık dikkate almaz. Bu evreyle ilgili olarak onun aklına, örneğin Sokrates ve Martin Luther King gibi insanlar geliyordu.

Çocuklarda ahlâk gelişimi ile ilgili uzun kesitli araştırmalar göstermektedir ki onlar, Kohlberg'in evrelerine uygun düşecek şekilde alçak evreden yüksek evreye doğru hiyerarşik bir ahlâk gelişiminden geçmektedirler. Kohlberg, bu teorinin çeşitli kültür ve dünya bölgelerinde de geçerli olduğunu iddia eder. İsveç'te Kurt Berling, teoriyi varsayımsal-tümdengelimci bir tarzda sınamış ve ahlâk gelişiminin, dördüncü evreye kadar tutarlı bir şekilde sürdüğünü ortaya koymuştur. Geri kalan iki evre, sadece çocuk ve gençlerde doğrulanabilmiş, yetişkinlerde ise, doğrulanamamıştır. Çocuklarda 1-3 evre, atlamaksızın birbirini izlemektedir. Ancak bu durum, gençler ile yetişkinler için geçerlilik arz etmez. Çok sayıda kültürü karşılaştıran bir analiz, sosyo-kültürel çevrenin ahlâk gelişimini etkilediğini ortaya koymuştur. Örneğin, bireysellik yerine dinin toplumsal bir bağlanmayla kabul edildiği İslam Dünyasında çocuklar, daha çok bireyselliği ön planda tutan üçüncü evreyi atlayarak adalet ve kanunun vurgulandığı dördüncü evreye doğrudan ulaşma eğilimindedirler. Buna göre Kohlberg'in teorisi, evrelerin mevcut sıralamayı koruduğu ölçüde geçerlilik arz eder. Böyle olmakla beraber söz konusu evreler atlanabilir, duruma göre seyrek olarak ulaşılabilir veya hiçbir zaman ulaşılamayabilir de.

John C.Gibbs, Kohlberg'in ilk dört evresini doğal gelişime uygun görür: Bu noktada nasıl sorusu sorulur: Genel olarak insan hayatı nasıl işler? İlk iki evre sırasında ben merkezci düşünceye sahip çocuk kendini, yaşadığı ortamda karşılaştığı ceza ve ödül aracılığıyla çevrenin beklenti ve yargılarına uygun olarak yöneltir. Tabiata uygun yönelim, üçüncü ve dördüncü evrede derinlik kazanarak toplum merkezli bir yapıya bürünür. Toplumsal cömertlik ve açıklık

olarak çevre tecrübesi, ayrıca güvene ve istikrarlı toplumsal ilişkilere yönelik çabalar, uyarıcıdır. Beşinci ve altıncı evreleri Gibbs, varoluşsal olarak tanımlar: Bu noktada niçin sorusu sorulur: İnsan hayatı genel olarak niçin vardır? Bu evreler, ahlâk-ötesi bir tabiattadır ve burada, esas itibariyle varoluşun anlamı ve içeriği sorulur. Başka bir ifadeyle bu evrede, salt dinî olana bir geçiş söz konusudur.

Çocuğun dinî öğretimden ne tür yararlar elde edebileceği konusunda zihinsel gelişim nasıl belirleyici ise, aynı şekilde ahlâk gelişimi de, dinî-ahlâkî düşünce kazanma konusunda, belirli tutarlılıklara sahiptir. Aradaki ilişki sıkıdır. Özellikle ahlâk gelişimi için dinî-kültürel çevrenin önemi de büyüktür. Nihai noktada çevre koşullarına bağlı olan niteliklerin ne olduğu hususu, bireyde adalet kavramının gelişimi bakımından tamamen açık görünmemektedir.

James W. Fowler, insan dindarlığının gelişim aşamaları teorisinde, bireyin dinî hayatında ahlâk gelişiminin önemini dile getirir. O, “faith” kavramından, yani “güven” anlamında bir inançtan bahseder. Bu kavram altında O, teselli ya da kendini varoluş içinde anlam dolu yöneltmeyi hedefleyen insan tarzını anlar. O halde burada söz konusu olan, hayat görüşünün tümündeki olgunluktur. Fowler, insanın inanç gelişiminin başlangıcında ahlâk anlayışını, diğer altı değişkenin yanında önemli bir değişken olarak görür. Bunlar: Mantıklı düşünme (krş. Piaget’in teorisi); başkalarının bakış açısından eşyayı görebilme imkanı (krş. R.L. Selman’ın insanlar-arası ilişkilerle ilgili teorisi); toplumsal bağ bilinci¸ kimin veya neyin en üst düzey otoriteye sahip bulunduğu anlayışı; dünyada bağlantıları kavrama türü (bütünlük anlayışı) ve sembolleri kullanma yeteneğidir (sembolik düşünme). Gelişme ve olgunlaşma sırasında bütün bu olgular, normal olarak aşağıda sıralanan aşamalar ortaya çıkacak şekilde içselleştirilir:

1. Farklılaşmamış İnanç: Temel güven, koruyucuyla ilişkide karşılıklı ilişki, kendi varlığına yönelik gelişmemiş kavrayış; 0-2 yaş aralığı.
2. Sezgisel-Projektif İnanç: Dünyayı içsel özde kavramada aracı olarak fantezi gelişimi; 3-7 yaş aralığı.
3. Sözel-Mitsel İnanç: Hikaye, drama, efsane vb. dünya görüşünü şekillendirir; 7-12 yaş aralığı.
4. Sentetik-Geleneksel İnanç: Kendi kimliğine, arka planına ve geleceğine yönelik kişisel bir kavrayış oluşturma; 12-16 yaş aralığı.
5. Kişisel-Yansıtmalı İnanç: Kendi ben’i, dünyadaki ideal ve görevleri üzerinde eleştirel yaklaşım; 17-30 yaş aralığı.

6. Pekiştirici/Birleştirici İnanç: Çelişiklik tecrübesi, bir bütün olarak dünyaya yönelik derinlik ve sorumluluk tecrübesi; yetişkinlik dönemi.
7. Evrensel İnanç: Evrensel topluma yönelik büyük vizyon; yaşlılık dönemi.

Fowler'e göre bu aşamaların her biri, diğerinin üzerine biner ve bir önceki aşamanın bilincini arttırır. Ayrıca Onun görüşüne göre aslında bu aşamalar, aralarından birinin atlanması mümkün olmayacak şekilde bu sıraya uygun olarak birbirini izler. Böylece olgunlaşma süreci, genel-geçer bir biçimde yapılanmış olur. Bu bütüncü teori, sonraları ciddi bir şekilde tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu hususta birbirinden farklı kültürleri de dikkate alacak daha geniş çaplı araştırmalar, henüz mevcut değildir.

Konunun sonunda, kısaca Fritz Oser'e de değinmek istiyorum. O, zihinsel gelişim ile dinî yargıya (religious judgement) yönelik bütüncü bir bakış dener. Çeşitli ikilemlerin uygulamaya konulduğu araştırmalardan hareketle O, şöyle bir şema öne sürer:

1. **Büsbütün Kararlılık Yönelimi**: Tanrı her şeyi en iyi bilir; ceza ve ödül eşliğinde katı yasa.
2. **Karşılıklı İlişki Yönelimi**: Tanrı ile insan arasında dönüşümlü etkileşim; kişisel irade kaynaklı aktivite, Tanrı ile dünya arasında ayırım.
3. **İrade Yönelimi**: Tanrı vardır, ancak insan büyük bir hükümranlığa sahiptir. Tanrı, insanın kendi isteklerini nasıl karşıladığına dikkat eder.
4. **Özerklik ve "Tanrısal Plan" Yönelimi**: Tanrı ve insan arasında dolaylı ilişki. Hayat, insanın kendi davranış kapasitesine dayanır. O, yaptıklarından sorumludur. Buna karşılık Tanrı, sevgidir ve insan için en iyisini ister. İnsan diğer insanlar için yardıma hazır olmalı.
5. **Kişisel Tatmin ve İnter-subjektivite Yönelimi**: Tanrı insanlara bağımsızlık ve kişisel irade verir. İnsan özerktir, fakat sorumludur da.
6. **Evrensel İletişim ve Dayanışma Yönelimi**: En önemlisi, genel bir dayanışmadır. Tanrı-insan ilişkisi, tüm insan varoluşunu kuşatır. Tanrı hayata en üst anlam ve hedefini verir.

İSLAM FELSEFESİ*

Yazan: İbrahim Bayyumi Madkour

*Çeviren: Yrd. Doç. Dr. İsmail Taş***

Abstract

This article interested in the past and today of Islamic Philosophy. In this article are dealt these topics: Islamic Philosophy, Topics of Islamic Philosophy, Islamic Philosophy and Christian Scholasticism, Islamic and Grek Philosophies, Islamic Philosophy and Modern Philosophy, The Movement of Orientalism.

Keywords: Islamic Philosophy, semitic spirit and aryan spirit, theology, mysticism, modern philosophy, Greek philosophy.

Uzun zamandır İslam Felsefesi bir şüphe ve belirsizlik bulutu altında idi. Bazıları onun varlığını onaylarken, bazıları inkar etmiştir. Bu belirsizlik 19. yüzyıl boyunca devam etti. İslam Felsefesinin varlığını inkar eden kimseler, cahilce davrandılar ve İslam öğretilerinin özgür tartışmalar ve araştırmalara karşı olduğunu ve bu sebeple çağlar boyunca İslam'ın hiçbir zaman felsefe ve bilime katkıda bulunmadığını iddia ettiler. Onlar İslam'ın sadece entelektüel despotizme ve dogmatizme sahip olan kendi takipçileri için sonuç verdiğini söylediler. Sanatı, Edebiyatı koruması, bilimi teşvik etmesi, çağdaş felsefenin filizlenmesine bereketli bir zemin olması ve onun gelişip ürün vermesine yardım etmesi nede-

---

* Bu yazı İbrahim Bayyumi Madkour 'un *Al Tawhid a Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture* (Published by The Foundation of Islamic Thought, Vol. I, NO: I, Muharrem 1404 AH) dergisinde yayınlanan *"The Study of Islamic Philosophy"* (Farsça'dan İngilizce'ye çeviren Shahyar Sa'adet) adlı makalesinin, http://www.al-islam.org/al-tawhid, 22.05.2003 adres ve tarihli internet nüshasının çevirisidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi

niyle Hıristiyanlığın nispeten özgür düşünce ve tartışma ortamının beşiği olduğunu iddia ettiler.[1]

1. Irkçı Önyargı

İslam Felsefesi'ne saldıran ve karalayan kimseler, söz konusu tartışmalardan geri kalmadılar. Onlar aldatıcı fikirlerinin kapsamını genişleterek şovenizme kadar götürdüler, felsefe ve politik konular hakkında söyledikleri şeyi genişlettiler. Fransızların politik olarak ırkçı ayırıma karşı olmalarına rağmen, onların, etkileri günümüze kadar devam eden bu tür tavırların tohumlarını eken insanlar arasında olmaları çok gariptir. Örneğin Renan, Aryan ırkına göre semitik ırkın aşağı olduğu görüşünü açıkça ifade eden ilk kimse idi.[2] Renan'ın bu yargısı, bir kısım çağdaşları ve onun görüşlerini her yerde yayan bazı taraftarları ve öğrencileri üzerinde etkili oldu. Renan'ın bu etkisi, onun hem semitik dillerin benzersiz bir ustası, hem de kendi dönemindeki diğer araştırmacılardan İslami konulara daha aşina olması sebebiyle idi.

20. yüzyılın ilk döneminde Leon Gauthier tarafından ortaya atılan "Aryan Ruhu"na kaşı gelişen "Semitik Ruh" düşünceleri, Renan tarafından ortaya atılan tartışmanın uzantısından başka bir şey değildir. Gauthier'e göre, semitik akıl sadece detayları ve bir biriyle bağlantısı olmayan ayrıntıları anlama ya da birleştirme kabiliyetindedir. O, detaylar arasındaki ilişkileri ya da tutarlı hiçbir yöntemi kavrama yeteneğine sahip değildir. Diğer bir ifade ile "semitik ruh" parçacı ve bölücü veya Gauthier'in deyimiyle "espirit separetiste"dir. Buna karşılık "aryan ruhu" ise, sentez ve analiz, onun deyimiyle "espirit fusionniste" niteliğine sahiptir.[3]

Doğal olarak bu, Arap'ların sadece tek ve münferit olguları anlayabildikleri ve onların her hangi bir teori, önerme, kanun ya da hipotez oluşturma kabiliyetinde olmadıkları anlamına gelir. Bu nedenle, onlarda her hangi bir felsefi ya da bilimsel araştırma aramak nafiledir. Bu özellikle, İslam'ın entelektüel ufukları daralttığı ve Müslüman öğrencilerin bilim ve Felsefe'yi yerecek, alay edecek kadar kapılarını spekülatif tartışmalara kapattığı bugün için doğrudur.[4]

---

[1] Bkz. V. Cousin, Cours de l' histoire de la philosophie, ss. 4849, Paris 1841.

[2] E. Renan, Histoire Generale de systeme comprades langues semitiques.

[3] L. Gauthier, L'espirit aryen, ss. 66-67, Paris 1923, ayrıca bkz. I. Madkour, La Place d' al-Farabi, s. 14, Paris, 1934.

[4] Renan, "Le 'islamisme et la Sicience", dans Discours et Confe'rences, s. 337 Paris, 1887; Madkour, La Place d' al- farabi, s. 54.

Bu şekildeki fikirleri ifade eden kimseler, İslam Felsefesi'nin Aristoteles felsefesinin basit bir taklidi olduğuna ve İslam Felsefesi metinlerinin de Grek düşüncesinin Arapça tekrarından başka bir şey olmadığına inandılar.[5] Biraz önce ifade etmiş olduğumuz Renan'ın düşünceleri 19. yüzyıl boyunca yaygındı. İyi ki, bir milletin adet, gelenek, etik, moral ve entelektüel niteliklerinin onun coğrafi şartları ya da ırki olarak devralınan kalıtsal özelliklerinin bir ürünü olduğu düşünülen günler geride kaldı. Diğer benzer tarzdaki teşebbüsler ya da sözde "nasyonal psikoloji" veya "grup psikolojisi" de aynı şekilde boşa çıktı.

Üstelik İslam Felsefesi'nin Arap düşüncesinin bir ürünü olduğunu kim iddia etmektedir? İslam Felsefesi Persler, Hintliler, Türkler, Mısırlılar, Suriyeliler, Berberiler ve Endülüslüler gibi, onun gelişmesi ve zenginleşmesine katkıda bulunan pek çok millet tarafından oluşturulmuştur.

İslam medeniyeti kendi zirvesinde, bilimin yolunu kapamadı, aksine o, bilimi hem onadı hem de teşvik etti. Felsefe'ye karşı olmaktan çok onu hoş karşıladı ve ona kucak açtı. Her ton ve renkten görüş ve düşüncelere müsamaha gösterdi. Gökleri ve yerleri gözlemeye ve onların sırlarını düşünmeye, tefekkür etmeye insanı davet eden İslam, tartışmaya, araştırmaya ve düşünce özgürlüğüne nasıl karşı olabilir? İslam Felsefesi ve bilimi hakkında görüşlerini zikretmiş olduğumuz Renan bile Müslümanların tarih boyunca gittiği her yerde halka emsalsiz bir müsamaha ile muamele ettiğini itiraf etti. Örneğin, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasından bir kısmı Müslümanlığı kabul ederken, bazıları atalarından getirdikleri inançlarını koruyabilmiş, Müslüman halifeler ve yöneticilerin saraylarında yüksek ve onurlu resmi konumlara ulaşmışlardır. Dahası Müslümanlar, inançlar ve dini prensipler bakımından Yahudi ve Hıristiyan'lardan farklı olmalarına rağmen, bu topluluklarla evlilik yapmışlardır.[6]

Elbette Fransız tarihçi ve filoloğun kendi kendini nakzettiği tek şey bu değildir. Bir yerde O, İslam* Felsefesi'nin gerçek varlığını inkar eder ve şöyle der: "Müslümanların başardığı tek şey, 7. 8. yüzyılın Grek ansiklopedisini öğrenmek idi."[7] Sonra O, inkar ettiği şeyi nakzeder ve dikkate alınması gereken, özel nitelikleri olan emsalsiz bir İslam Felsefesi'nin olduğunu öne sürer. O, itiraf etmek-

---

[5] Renan, Averroe's et L' Averroesme, ss. 79, II, Paris, eighth edition

[6] age. c. I, s. 171. Ayrıca bkz. Goldziher, Le Dogme et la loi de L' Islam, ss. 29-34.

* Metinde İslam Felsefesi, "Arap (islam)" veya "Arap (Müslüman)" şeklinde ifade edilmiştir. Burada kastedilen şey İslam Felsefesi veya Araplardan kastedilen şey müslümanlar olduğu için, biz bu ifadelerin tercümesini " İslam Felsefesi" veya "müslümanlar" şeklinde tercüme ettik. (çeviren)

[7] Renan, Averroe's Avertissement, s. 11.

tedir ki, Müslümanlar Latinler gibi, Aristo'nun eserlerini yorumlamakla meşgul iken, tamamen karakteristik bir felsefenin nasıl oluşturulacağını öğrendiler ve 'Lise'de öğretilen şeylere ciddi anlamda muhalif olan unsurlar ortaya koydular.[8] Daha sonra O, şöyle der: "İslam Felsefesi'ndeki çeşitli orijinal noktalar farklı Kelam ekollerinde aranmalıdır."[9]

Renan'ın bu çelişik ifadeleri ve çalışmalarındaki muğlaklık, onun çağdaşlarından birisi olan Dugat'ın gözünden kaçmadı. Dugat, İbni Sina'da görülen düşüncenin niteliğinin orijinal ve münevver yorumlardan başka bir şey olmadığına, Mutezililer ve Eş'ariler gibi düşünce ekollerinin ise orijinal İslam düşüncesinin ürünleri olduğuna inandı.[10] Dugat gibi bir gurup insan tarafından tahmini ve spekülatif bir şekilde ifade edilen bu durumun, 20. yüzyılda, aksi inkar edilemez ve ispat edilmiş gerçek olduğu görüldü. Araştırmacılar gittikçe İslami konulara öncekinden daha çok aşina oldular ve onların İslam düşüncesinin orijinalliği ve özgünlüğünü anlama kabiliyetleri gelişti. İslam hakkında daha çok bilgi edinmeye başladıkları gibi, İslam hakkındaki yargıları daha adil ve hatta daha sorumlu hale geldi. Aslında, 19. yüzyılda Avrupalı bilginler, çeşitli İslami konuları ele alırken oldukça kötü niyetlidirler. Çünkü onlar bir taraftan "İslam filozoflarının eserlerinin yeteri kadar çalışılmadığını, onların eserleri ve muhtevaları hakkındaki bilgimizin eksik olduğunu söylerken"[11] diğer taraftan bu eserler üzerine çok genel ve kapsamlı ifade ve yargılarda bulundular, İslam Felsefesi'nin Aristo'nun taklidinden başka bir şey olmadığını söylediler. İslam Felsefesi'nden yapılan Latince tercümeler bu felsefenin sahasını, derinlik ve imkanını tam ve kesin bir şekilde tasvir edemezken, ellerinin altında orijinal metinler olmadığından dolayı, bu bilim adamlarının İslam felsefesi metinlerine doğrudan giremediklerini de akılda tutmak gerekir. Fakat bugün biz, bu açıdan İslam medeniyetinin başarılarından kesinlikle konuşabilir ve henüz İslam düşüncesinde araştırılmayan ve tartışılmayan bir çok konunun olduğunu iddia edebiliriz.

Bu Felsefe'nin İslam Felsefesi veya Arap felsefesi şeklinde isimlendirilmesi sorununa gelince, bunlar, kelimeler ve isimler üzerinde yapılan önemsiz ve boş tartışmalardır. Bu Felsefe İslami bir çerçevede gelişti, yükseldi ve Arapça olarak yazıldı. Fakat bu düşüncelerin Arapça olarak yazılması İslam Felsefesi'ni

---

[8] Age. s. 89.

[9] Agy.

[10] G. Dugat, Histoire des Fhilsophes et des theologians musulmans, p. XV.

[11] D. Tenneman, Manuel de Lhistoire de la philosophic (frenc translation by V. Cousin) T. I, ss. 358359, Paris 1839.

Arapların yarattığı anlamına gelmez. Şovenizmi kınayan bizler, hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunmadık. İslam kendi potasında bir çok halkı bir araya getirdi ve onların hepsi İslam düşüncesinin gelişmesi ve yükselmesine katkıda bulundu. Bu Felsefenin 'İslami' diye isimlendirilmesine gelince, İslam Felsefesinin sadece Müslüman entelektüellerin çabasının bir ürünü olduğu iddia edilemez. Çünkü böyle bir iddia tarihsel kanıtlara hiç de uygun düşmez. Tarihsel kayıtlar, Müslümanların ilk öğretmenlerinin Nesturi, Yakubi, Yahudi ve Sabii olduklarını ve Müslüman bilginlerin kendi felsefi ve bilimsel araştırmalarında çağdaşları olan bu kimselerle birlikte çalıştıklarını göstermektedir.

Esasen ben iki sebepten ötürü bu felsefeyi 'islami' şeklinde isimlendirmeye eğilimliyim. Birincisi, İslam sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeniyettir. Onun kaynakları, arka planı ve yazarları farklı olmasına rağmen, konuları İslam medeniyetine dayanır. İkinci olarak, problemler, esaslar ve bu felsefenin amaçları tamamen İslami'dir ve bir çok farklı kültür ve düşünce ekollerini bir araya getiren bu uzlaştırıcı felsefenin biçimlendiricisi İslam idi.

2. İslam Felsefesi

İslam Felsefesi, konularında, ilgilendiği sorunlarında, çözümlemeye çalıştığı problemlerinde ve onları çözümlemek için kullandığı metotlarda emsalsizdir.

İslam Felsefesi, birlik ve çokluk problemi ve uzun zaman teologlar arasında hem gergin hem de tartışma konusu olmuş olan Tanrı-Alem münasebeti gibi problemlerle ilgilendi.[12]

Bu Felsefe'nin diğer bir amacı, akılla vahyi, iman ile bilgiyi, Felsefe ile dini uzlaştırmak ve akıl ve vahyin bir birine zıt olmadığını, felsefi hikmetin ışığıyla aydınlandığı zaman paganlar tarafından bile dinin kabul edilebileceğini göstermektir. Aynı şekilde İslam Felsefesi, dinin Felsefe'ye kucak açtığı zaman felsefi nitelikler kazanacağını, Felsefe'nin de dinin rengine boyanacağını ortaya koymayı hedefledi. İslam Felsefesi tamamen içinde yetiştiği ve filizlendiği çevrenin bir ürünüdür ve onun dini ve spiritual bir Felsefe olduğu aşikardır.

a. Konular

İslam Felsefesi din kaynaklı olmasına rağmen, felsefenin temel problemlerini göz ardı etmez. Örneğin İslam Felsefesi, varlık problemini yoğun bir şekilde tartışmakta ve zaman, mekan, madde ve hayat gibi konularda kendi yerini

[12] Madkour, La place d'al-Farabi, s. 46 et suive.

korumaktadır. Onun epistemolojik tavrı hem emsalsiz hem de kapsamlıdır. O nefis ve akıl, doğal ve kazanılmış (kesbi) nitelikleri, doğru ve yanlış, zanni ve kesin bilgi arasını belirginleştirdi. O, erdem ve mutluluğun ne anlama geldiğini araştırdı ve erdemi bir çok kategorilere böldü. En yüksek erdemin, gerçeğin dingin bir realizasyonu ve kesintisiz kavranması olduğu sonucuna vardı.

Müslüman düşünürler Felsefe'yi genel olarak kabul edilen şekliyle spekülatif ve pratik olmak üzere ikiye ayırdılar. Onların tartışmaları Doğa Felsefesi, Matematik, Metafizik, Etik ve Siyaset gibi çeşitli konuları kapsamaktadır.[13] Anlaşılan İslam Düşünürleri Felsefenin bugün anlaşılandan daha geniş bir alana sahip olduğuna inanıyorlardı ve onlar bu hususta, Grek filozoflarına özellikle de öykündükleri ve takip ettikleri Aristo'ya benziyorlardı. Bu nedenle İslam Felsefesi, Tıp, Biyoloji, Kimya, Botanik, Astronomi ve Musiki ile iç içe idi. Genel olarak söylemek gerekirse bilimin bütün alanları Felsefe'nin branşlarından başka bir şey değildir, diye düşünülüyordu.

Bütün bunlara bakılırsa, İslam Felsefesi'nin İslam kültürünün bütün yönlerini kapsadığını iddia etmek mübalağa olmaz. Elbette İslam Felsefesi'nin geliştiği ve olgunlaştığı çağlarda, öğrenme ve araştırmanın ansiklopedik ve çok yönlü yapıldığı hatırlanmalıdır. Üstelik İslam Felsefesi düşüncesinin bir bütün olarak sadece Felsefe metinlerinin araştırılmasıyla elde edilemeyeceğini de akılda tutmak gerekir. İslam Felsefesi'nin bütün olarak elde edilebilmesi için inceleme ve araştırma alanının Teoloji ve Mistisizm tartışmalarını kapsayacak seviyeye ulaşması gerekir. Hatta bazı İslam Felsefesi tartışmalarını İslam Hukuk Tarihi ve hukuk ilkelerine bağlamak bile mümkündür. Görüntüde Tıp, Geometri, Kimya ve Astronomi gibi disiplinlerle ilgili İslam bilim metinlerinde, felsefi fikir, kavram ve düşünceleri bulmak nadir bir durum değildir. Hatta bazı Müslüman bilim adamları, felsefi görüşleri ifade etme hususunda, felsefe sahasında uzman olanların sergilemiş olduğu özgürlük ve cesaretten daha çok özgürlük ve daha çok cesaret göstermişlerdir. Aynı zamanda İslam Mistik, Teolojik tartışmaları, görüşleri ve düşüncelerindeki derinlik ve incelik Aristotelesçiler arasında hiç de bulunmamaktadır. Söz konusu Müslüman düşünürler Aristoteles felsefesine meydan okudular ve yıllarca ona karşı mücadele ettiler. Bu mücadele farklı bir İslami felsefe ve düşüncesinin doğmasına neden oldu. Daha sonra belli bir metodoloji ve rasyonel analiz şekilleri üzerine, farklı kavranabilen felsefi bir tona sahip olan İslam Hukuk'unun temelleri ve hukuk ilkeleri hakkındaki tartışmalar

[13] Madkour, L'Organon d'Aristote, S. 49 et suive, Paris, 1934.

içerisinde üretildi. Hatta kendi yöntemleri, kuralları ve metotları içerisinde, bugün bunların benzerlerini keşfetmek bile mümkündür.

b. İslam Felsefesi ve Hıristiyan Skolastisizmi

Söylediğimiz şeyler İslam'da felsefi düşüncenin geniş bir alana sahip olduğu hakkında artık bir fikir verebilir. Artık 19. yüzyıl Avrupa bilginlerinin yaptığı birkaç parça Latince ve İbranice tercüme çalışmalarıyla kendimizi sınırlandırmamız doğru değildir. Eğer Müslüman filozofların düşüncesinin derinliği ve sahası tam olarak öğrenilmek isteniyorsa, bu kendi orijinal kaynaklarının tetkikiyle yapılmalıdır.

Henüz yayınlanmakta ve araştırılmakta olan orijinal metinlerin tamamına sahip olmasak da, orta çağ Müslüman düşünürler tarafından meydana getirilen materyallerin aynı çağ Hıristiyan bilginlerininkinden daha büyük olduğu ve Müslüman düşünürlerin daha geniş alanlar araştırdığı, onların özgürlükten daha çok hoşlandığı ve meslektaşları olan Hıristiyanlardan daha çok keşif ve icatlarda bulunduğu, bizi tatmin edecek kadar biliniyor. Bu nedenle eğer birisinin bir Hıristiyan felsefesi veya daha doğru bir ifadeyle bir Hıristiyan skolastisizminden bahsetmesi gerekiyorsa, özellikle Hıristiyan skolastik düşüncesi kendi problemlerinin ve bir çok konularının geliştirilmesinde ve açıklanmasında İslam skolastisizmine çok şey borçlu olduğu için, ilk önce bir İslam felsefesi ve bir İslam skolastisizminden bahsetmesi gerekir[14].

İslam Felsefesi Doğu'ya, Batı felsefesi Batı'ya aittir. Bu iki Felsefi geleneğin kombinasyonu ve Yahudi bilginler tarafından gerçekleştirilen bilimsel araştırmalar, orta çağın spekülatif düşünce tarihini tamamlar. İslam felsefesi'nin gerçek yerinin açık bir şekilde anlaşılabilmesi ve ulaşılan insan düşüncesinin gelişmesindeki farklı merhaleleri tam olarak anlamak için eski, orta ve çağdaş İslam Felsefelerinin bağını araştırmamız esastır.

c. İslam ve Grek Felsefesi

Biz İslam'da felsefi düşüncenin Grek felsefesinden etkilendiğini ve İslam filozoflarının çoğunlukla Aristoteles'in düşüncelerini benimsediğini inkar etmiyoruz. Ve yine biz aynı şekilde İslam düşünürlerinin Plotinus'a hayranlık duyduklarını ve bir çok durumda onu izlediklerini de reddetmiyoruz. Eğer bir kelime tekrar edilmezse ölür. Kendi seleflerinin mektebinde kim çırak olmamıştır? 20. yüzyılın çocukları olan bizler, bir çok alanda Romalılar ve Grekler tarafın-

[14] L. Gauthier, "Scolastique musulmane et seheuastiquecheretienne", dans Revue d'Histoire de la philosophie, Paris, 1928.

dan yapılan bilimsel çalışmaya hala güveniyoruz. Fakat eğer biz İslam Felsefe-si'nin Aristotelyen Felsefe'nin bir tekrarı olduğunu iddia eden Renan veya Neoplatonik Felsefe'nin tam bir kopyası olduğunu söyleyen diğerlerinin seslendirdiği koroya katılır ve çabucak bu kullanımı onaylamaya gidersek tamamen hata yaparız.[15] Problemin gerçeği, İslam Felsefesi'nin yeni fikir ve düşüncelerin ortaya çıkması neticesinde bir çok faktörlerden etkilendiğidir. O, Grek düşüncesinden etkilendiği gibi, aynı şekilde Hint ve Pers kültür geleneklerinden de etkilendi.

Fikirlerin değişim ve adaptasyonu genellikle körü körüne itaat anlamına gelmez. Farklı bireyler özel bir konuyu inceleyebilir ve onların araştırmalarının sonuçları çok farklı şekilde ortaya çıkabilir. Bir filozof başka bir filozofun bazı fikirlerinden faydalanabilir. Fakat bu onu yeni fikirler ya da bütün olarak yeni felsefi sistemler ortaya koymaktan alıkoymaz. Örneğin Spinoza, açık bir şekilde Descartes'i takip etmiş olsa bile, kendisi bağımsız bir felsefenin yaratıcısı idi. Aynı şekilde İbni Sina, Aristoteles'in sadık bir taraftarı olsa da, üstadının hiçbir zaman ele almadığı görüşleri de ileri sürmüştür. İslam filozoflarının her biri farklı çevrede yaşadı. Eğer biz bu özel şartların, onların felsefi görüş ve düşünceleri üzerindeki etkisini görmezlikten gelirsek, bu bir hata olur. Bu yüzden Müslüman dünyası, kendi sosyal şartlarına ve dini ilkelerine uygun bir felsefeye sahiptir. Bu felsefenin doğasının ne olduğuna gelince, onun temel fikir ve ilkelerinin kapsamlı bir tartışması ve analizi ancak bu konuda bize bir cevap sağlayabilir.

d. İslam Felsefesi ve Modern Felsefe

Bu makalede İslam Felsefesi ve Modern felsefe ilişkisini yeterli bir şekilde tartışmak ve her ikisini bir birine bağlayan düşünceler zinciri hakkında konuşmak bizim için mümkün değildir. Bu bilhassa çağımızın ortalarından itibaren modern felsefenin ilkelerini ve onların Hıristiyan skolastisizmindeki köklerini keşfetmek için yapılmış mükerrer teşebbüsler için geçerlidir. Bugün biz bir taraftan Orta Çağ Felsefesi ve Modern Felsefe arasındaki ilişkinin, diğer taraftan da İslam Felsefesi'nin Avrupa Orta Çağ düşüncesine olan etkisinin farkında iken, Modern Felsefe üzerinde İslam düşüncesinin sahip olduğu etkiyi görmezlikten gelmek nasıl mümkündür? Burada biz bu etki ve ilişkinin bir kısım örneklerini tartışacağız ve İslam Felsefesi ve modern felsefe arasında bir akrabalıktan söz edebilecek kadar güçlü bir benzerliğin olduğunu kanıtlayacağız.

[15] Renan, Averroe's, s. 88, Le systeme du monde T. IV s. 321 et suive, Paris 1917.

Teferruata girmeden, modern felsefe tarihinin iki önemli problem nedeniyle başladığını söyleyebiliriz. Birincisi, dış realiteye bağlı problemlerle ilgili deneysel yönün önemi; ikincisi, rasyonel bilimlerle ilgili olan spekülasyondur. Diğer bir ifade ile bir taraftan Bacon'ın deneyi, diğer taraftan Descartes'ın şüphesi, modern çağda tartışma ve çekişmenin konusu olmuştur. Dahası Hıristiyan skolastik düşünürlerinden ve deneyle meşgul olan Rönesans filozoflarından önce buna işaret edilmekte ve Bacon'dan uzun zaman önce doğal dünyaya dikkat çekilmektedir. Renan'ın "orta çağda düşüncenin gerçek prensi" olarak isimlendirdiği Rager Bacon, kimyasal deneyler yapmakla kendini sınırlandırmadı, bilakis deneylerinin kapsamını doğal dünyayı da içine alacak şekilde genişletti. Şimdi eğer onun İslam bilimcilerinin eserleriyle bağlantı kurmuş olduğu gösterilebilirse, onun deneysel yaklaşımının ya da daha çok Rönesans'taki deneyin orijininin İslam düşüncesinin ve Müslüman düşünürlerin ürünü olduğu neticesine varabiliriz. Çünkü onlar bilimsel gerçekleri keşfetmek için gözlemler ve laboratuarlar kullanan yegane kimselerdi.

Kartezyen şüpheciliğine gelince, onun Hıristiyan orta çağından daha önce var olduğuna dair kanıtlar vardır. İslam Felsefesi'nde kartezyen şüpheciliğinin varlığını keşfetmek için herhangi bir teşebbüs olmadan, kartezyen şüpheciliğinin kaynağını konu alan her hangi bir çalışmanın eksik kalacağına inanıyoruz. Descartes'ın şüphesinin tamamen ya da kısmen Gazali'nin şüpheciliğinden etkilenmediğini kim söyleyebilir? Etki sorununu bir kenara bıraksak bile, iki filozofun da paralel ve benzer temellerde düşündüğü anlaşılıyor. Diğer araştırmalarımızda Descartes'in "cogito"sunun tam olarak St. Augestine'den esinlenilmediğini, "cogito" ve İbni Sina'nın "uzayda asılı adam" arasında çok benzerlik olduğunu görmekteyiz.*

Kısaca, İslam dünyasıyla çok yakından ilgili olan Hıristiyan ve Yahudi skolastisizmi, İslam Felsefesi'ni modern felsefi spekülasyona bağlayan bir bağ olduğu için, düşüncelerin transfer ve değişim olasılığı inkar edilemez.

Kuşkusuz, her şeyden önce layıkıyla bir araştırma ve inceleme yapmadan felsefi ve rasyonel spekülasyon bakımından Doğu ile Batı arasında hiçbir bağlantı yoktur dersek, bu aceleci bir genelleme olur. Bugün eski zamanlara kadar uzanan bir değişimin varlığı ve bunun orta çağda tekrar canlandığı kanıtlandı. Öyleyse bugün böyle bir bağın varlığını ortadan kaldıran nedir? Fikirler ve düşünceler belirli coğrafi sınırlara hapsedilemez, hareketi sınırlandırılamaz. Bir

* Metinde 16 no'lu dip not iki defa kullanılmasına rağmen dipnotta buna işaret edilmemiştir. Burada ilk yerde kullanılan 16 no'lu dipnotun kaynağının bulunmadığını zannediyoruz. (Çev.)

zamanlar atomun sırrı olarak ifade edilen şey, bugün dünyanın her yerinde olağan bilimsel bir bilgidir.

İslam Felsefesinin Bakış Açıları

19. yüzyılın ortalarından önce hem Doğu'da hem de Batı'da bütün olarak bir İslam felsefesi örneğini bulamıyoruz. Bu şu nedenledir ki, Batılı bilgin her ne zaman dikkatini Doğu ile ilgili bir problemin incelenmesine çevirse, bu çoğunlukla kültürel değil, ekonomik ya da politik yönle ilgili olmuştur. Eğer biz 18. yüzyıl ya da 19. yüzyılın ilk kısmında bu şekildeki bir kısım kültürel araştırmalarla karşılaşıyorsak, bunlar genellikle Latince kaynaklara dayanır. Doğululara gelince, bu dönemde o kadar çok ekonomik ve politik zorluklar içinde idiler ki, kendi eski kültürlerini canlı tutma ve İslami miraslarını yeniden canlandırma gibi bir merakları yoktu.

a. Oryantalizm Hareketi

19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupalı oryantalistler İslami konularla ilgilenmeye başladılar ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hızla gelişen ve zirvesine ulaşan bir hareketin öncüsü oldular. Bu Avrupalı bilginlerden bazıları Doğu'ya seyahat bile ettiler ve Doğu'nun ruhi ve entelektüel hayatını daha iyi anlayabilmek için Doğu okullarında öğretim gördüler. Avrupa ve Amerika İslam kültürünü yayınlama hususunda birbiriyle rekabet etti. Paris, Roma, Londra ve Berlin'de Doğu dillerinin öğretildiği okullar ve İslami konuların araştırıldığı enstitüler kuruldu. Sadece İslam medeniyetini çeşitli yönleriyle araştırma ve inceleme maksadıyla Sosyal Bilim ve Tarih cemiyetleri kuruldu. Oryantalistler tarafından periyodik olarak değerli tebliğlerin sunulduğu ve tartışmaların gerçekleştiği seminerler yapıldı. Aynı zamanda Sosyal Bilim dergileri ve yayınları Doğu ile ilgili konuların araştırılmasına hasredildi. Bu tartışma, müzakere ve fikir alış verişleri, bilgisizlik ve şaşkınlık bulutunun kaldırılmasına ve problemin daha açık bir şekilde kavranmasına neden oldu.

Oryantalist hareketin memnun edici neticeleri vardı. Bugüne kadar bilinmeyen metinler keşfedildi. Metinlerin çok önemli elyazmaları yayınlandı. Not ve indekslerle ilgili yeni kitap basma teknikleri yaygın bir şekilde kullanıma girdi ve Müslüman dünyasındaki kütüphanelerde mevcut olan en önemli eserlerin bir çoğu İtalyanca, Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi yaşayan Avrupa dillerine tercüme edildi. Bu şekilde tercüme edilen çalışmaların yayını Siyaset, Ekonomi, Tarih, Edebiyat, Kur'an Tefsiri ve yorumu ve Sosyal Bilim dergilerinde yayınlanan makalelerde kısaca yer alan ve kitaplarda ise yoğun bir şekilde ele

alınan Bilim ve Felsefe gibi İslam medeniyetinin farklı alanlarında ilgi ve tartışmayı canlandırdı.

Araştırma ve incelemeler, mevcut olan bilgi ve informasyon oranında arttı. Bilim adamları ve araştırmacılar, müphem ya da iyi anlaşılmayan noktaları açıklamak için yıllarını bilimsel araştırmalarla geçirme alışkanlığına yakalandılar. Bu şekildeki yoğun araştırmalar, çeşitli bilim adamlarının İslam medeniyetinin farklı sahalarında uzmanlaşmasını sağladı. Onlardan bir kısmı Arap dilinde ve İslam Literatüründe uzmanlaşırken, diğer bir kısmı da İslam Teolojisi ve İslam Hukuku'nda uzmanlaştı. Üçüncü bir gurup İslam Mistisizmi üzerinde uzmanlaşırken, dördüncü bir gurup İslam Bilimi ve Felsefesi alanında derinlemesine araştırma yaptı. Fransızca, Almanca ve İngilizce olarak yayınlanan "İslam Ansiklopedisi" İslami araştırmalardaki bu gelişme ve uzmanlaşmanın meyvesi idi. Bu eser, oryantalistler tarafından bir araya getirilen yoğun İslam bilgisinin ve onların İslam Kültür ve medeniyetine olan yoğun ilgisinin bizzat açık bir kanıtıdır. İslam Ansiklopedisi gerçekten İslami konularda araştırma yapan herkes için elzem, zengin ve önemli bir bilgi kaynağıdır.

Doğu, Batılı oryantalistlerin çalışmalarından da etkilendi. Doğulu bilim adamları onların düşüncelerinin çoğunu adapte etti. Onların metinlerinin çoğunu tercüme etti ve onların adımlarını takip ederek Doğu kültürünün mükemmelliğini ve istikametini canlandırmada onların ortakları oldular. Onlar Batılı oryantalistler tarafından ihmal edilmiş olan veya çeşitli konularda onların eksik bırakmış olduğu noktaları da tamamladılar.

Her bir olayda küçük de olsa bu katkılar geniş bir şekilde yaygınlık kazandı. Böylece İslam kültürünün hiçbir yönü ihmal edilmedi. Henüz yapılan şey, gelişmesi ve yaygınlaşması gereken bir gayretin sadece bir başlangıcıdır.

b. Oryantalistler ve Felsefe

Felsefe yukarıda tasvir edilen yönelişin dışında bırakılmadı. Orijinal el yazmaları halinde varlığını koruyan Müslüman filozofların metinleri yayınlandı ve orijinal versiyonları günümüze kadar gelen İbranice ve Latince tercümeleriyle karşılaştırıldı. Onların notlarını ve yorumlarını araştırmak, onların hedefleri bakımından ortaya çıkması mümkün olan bir takım problemlerin çözümüne bir hayli katkıda bulundu. Oryantalistlerin çabaları olmasaydı, Bu kitaplar okunmadan, tozlu bir kısım kütüphane köşelerinde kalmaya devam ederdi. Eğer onlar bir çok eski ve yeni dilleri anlamasalardı, onlar tarafından yayınlanan bu çalışmalar, böyle özenli ve otantik bir şekilde belirlenemezdi.

Avrupalı oryantalistlerin çalışması kitap basımı ve yayınıyla sınırlanmadı. Onlar İslam'daki entelektüel hayatın bütün ufkunu keşfetmeye, araştırmaya ve bu konularda yazmaya gayret ettiler. Örneğin onlar İslam Felsefesi Tarihi ve filozoflar, Teoloji ve teologlar, Sufizm ve sufiler hakkında yazdılar ve İslam'da mevcut olan farklı fırkalar ve ekollerin düşüncelerini tasvir ettiler. Onlar bazen bir bireyin hayatını, düşüncelerini ve görüşlerini araştırdılar, bazen de bilimsel kavramlar ve tanımlar üzerine kitaplar yazdılar. Bu nedenle onların isimleri uzmanlık alanlarıyla ayrılmaz bir şekilde bir birine bağlıydı. Örneğin Nicholson ismini duymak kime Tasavvufu hatırlatmaz? Kendilerini meşhur yapan uzmanlık konuları hakkında bütün oryantalistleri burada ifade etmek çalışmamızın alanı dışındadır. Şu kadarını söylemek yeterlidir ki, Oryantalizm çağımızın ilk çeyreği boyunca spekülatif konuları da araştırmayı ve incelemeyi içeren eşsiz bir gayret ve canlılık içerisinde idi. Bütün bunlara rağmen İslam Felsefesi Tarihi ve onun en seçkin düşünürlerinin düşünceleri hala yeterli bir şekilde anlaşılamamaktadır. Bu durum insanlığın entelektüel tarih zincirinde kayıp bir halkadır. Biz hala bu Felsefe'nin nasıl oluştuğunu, gelişme tarzının ne olduğunu, filizlenmesine ve çiçeklenmesine hangi etkenlerin neden olduğunu ve onun yozlaşmasındaki etkenleri bilmiyoruz. Ve yine aynı şekilde İslam filozoflarının çalışmaları, onların seleflerinden ne kadar istifade ettiği ve onlardan nelerin tevarüs edildiği, İslam filozoflarının düşüncelerinin ne kadarının orijinal olduğu meselesi tam olarak ortaya konmadı. Konunun hazin tarafı, İslam felsefesi'nin parlak yıldızlarının kendi topraklarına, kendi insanlarına yabancı olmalarıdır. Biz Doğululardan çoğunun, Rousseau ve Spencer'i Kindi ve Farabi'den daha çok bilmesinden daha iyi bir kanıt var mıdır? Eğer Tanrı Oryantalistlerden bir gurubun, İslam filozoflarını çalışmasını takdir etmemiş olsaydı, bugün biz, bu büyük kimseler hakkında kayda değer hiçbir şey bilemezdik.

Fakat oryantalistlerin çalışması alan bakımından İslam Felsefesi'nin problemlerinin üstesinden gelemeyecek kadar sınırlıdır. Üstelik bazı durumlarda onların çalışmaları ya literal ya teknik hatalar içermekte ya da diğer bazı yönlerden eksiktirler. Bazen bu çalışmalar o kadar çok kısadır ki, onların yazılarındaki maksadı anlamak imkansızdır. Belki bütün bu zorlukların sebebi, İslam Felsefesi'ni araştıran bilginlerin Arap dilini yeterli derecede anlamamaları ve İslam kültür tarihine hakim olmamalarıdır. Diğer bir kısmı da yukarıdakilerden farklı olarak İslam Felsefesi'nden tamamen habersiz olanlardır. Ebette bu genel zaafiyetin dışında kalan başarılı, müstesna kimseler de vardır. Van den Bergh'in İbni Rüşt'ün Metafizik'ini tercümesi ve De Boer'in İslam Felsefesi Tarihi bu güzide ve tanıtıcı çalışmaların iki örneğidir. Van den Bergh'in kitabını

okuyan kişi felsefe üzerine yorum yapan bir filozofu okuduğunun farkına varamaz.[16] Ve yine bir kişi onun ne kadar büyük bir çalışma yaptığını göz önüne almaksızın De Boer'in kitabını anlayamaz.[17]

Elbette yukarıda zikredilen kitaplar ve Oryantalistlerin yayınladığı diğer kitapların basımından bu tarafa epeyce zaman geçti. Bu nedenle onların yeniden gözden geçirilmesi gerekir ve onlarda ulaşılan sonuçlar, şimdi uygun bir şekilde, daha geniş İslam düşüncesi bilgisi ışığı altında tekrar incelenmelidir. Bu özellikle orijinal el yazmalarına müracaat ettiğimizde ve hızlı bir şekilde çözümlenen problemlerimiz ve hatalarımız düzeltildiği zaman doğrudur.

İslam geleneği mirasını bir araya getirme çabalarını ve İslam medeniyetini yeniden canlandırma teşebbüslerinin tarihi ancak 20. yüzyılın başına kadar gitmesine rağmen bu hususta bir çok ilerleme kaydedildi ve araştırmacılara bir çok malzeme hazırlandı.

c. Önümüzdeki Yol

Bu güne kadar takip etmiş olduğumuz yolda devam etmeliyiz ve insanlığın tarih zincirindeki bu gizli kalmış halkayı keşfetmeli ve onu layık olduğu yere yerleştirmeliyiz. Bu güne kadar oryantalistler önemli katkılarda bulundu ve bu görevi başarmak için büyük çabalar harcadı. Bunların üstesinden gelmek bizim görevimizdir. Eğer biz bunu yapamazsak en azından onlara ayak uydurmalıyız. Bizim için bir düşünürün, bir mucidin fikirlerini ya da icatlarını aktararak meşhur yapmak yeterli değildir. Bizim onun çalışmalarını canlandırmak için bir çaba sarf etmemiz gerekir. Bütün dünya milletleri kendi bilim adamları ve düşünürlerinin çalışmalarını yayınlama gayretinde bir biriyle yarış halindedir.

Araştırma alanımız çok geniş ve araştırmak için sayısız olanaklar vardır. İlk vazifemiz bu güne kadar el yazmalar halinde varlığını sürdüren veya yetersiz bir şekilde yayınlanan İslam filozoflarının yazılarını bir araya getirmek ve yayınlamaktır. Bunu şu nedenle ifade ediyorum: Filozof ve bilim adamlarının çalışmalarını onların yazmış olduğu orijinal dilde çalışmadığımız müddetçe onların öğretilerinin özünü ve esasını anlayamayız.

Biz Kindi tarafından yazılan risalelerin İstanbul kütüphanelerinde bulunduğunu, Farabi'nin eserlerinin el yazmalarının Londra, Paris ve Escorial'daki[18]

[16] S. Van den Bergh, Die Epistome Der Metaphysik des Averroes, Leiden 1924.

[17] T. J. De Boer, Geschihte der Philosophie im İslam, Stuttgart, 1901, ingilizceye çeviren. Par E. R, Jones, The History of Philosophy in İslam, London, 1903.

[18] Madkour, La place, ss. 223225.

kütüphanelerde dağılmış olduğunu ya da İbni Sina'nın meşhur eserlerinden olan Şifa'dan yayıncının sadece birinci cildi olan Mantık'ın[19] basımını yaptığını öğrendiğimiz zaman, filozoflarımızın metinlerini toplamanın ve onları yayınlamanın önemini ve gerekliliğini anladık. İbni Rüşd'ün Latin dünyasında İslam dünyasından daha iyi bilindiğini ve bazı Amerikalı oryantalistlerin onun bazı yazılarını bu güne kadar yayınlamaya devam ettiklerini ifade etmeye gerek yoktur.

Bu metinlerin yayını uzun zaman alır. Bu nedenle bu önemli görevi başarma hususunda bir çok kimse ve akademisyenin bir biriyle işbirliği yapmaları gereklidir. Kahire Üniversitesi bir zamanlar bazı el yazmaların filmlerini toplamak ve onlardan bazı örnekleri basmak maksadıyla ilginç ve etkili bir metot edinmişti. Ne yazık ki son zamanlarda Üniversite bunu durdurdu. Belki bu savaş sebebiyle olmuştur ve bunu Üniversite tekrar pratiğe geçirecektir. Ben İskenderiye Enstitüsü'nün bu çabaya katılacağını ve bütün Doğu üniversitelerinin bu görevi başarma konusunda bir biriyle rekabet edeceklerini ümit ediyorum.

Burada İstanbul kütüphaneleri hakkında bir yorum yapılmalıdır. Bu kütüphanelerde İslam kültürünün altı asırdan daha fazla mirası saklıdır. Doğal olarak dünyanın hiçbir yerinde olmayan metinlerin kopyaları orada bulunabilir. Örneğin bir Alman oryantalist son zamanlarda bu kütüphanelerde bazı önemli eserler buldu. Eş'ari'nin Makalatü'l İslamiyyin adlı eserinin bunlar arasında olduğu söylenebilir. Bu kitap İslam Mezhepler Tarihi sahasında önemli bir kaynaktır. Eş'ari'nin kitabı ve Şehristani'nin Nihayatü'l Aqdam adlı eseri basıldığından beri bizim İslam Kelamı ve Kelamcıları hakkındaki görüşlerimiz değişti.

Türk kardeşlerimizin bu paha biçilmez mirasın değerinin farkında olduklarından ve eğer bu şaheser eserlerin yayınını kendileri yapamazlarsa, onları bu işi yapmayı arzu eden kimselere hazır hale getirmekten çekinmeyeceklerinden şüphem yoktur.

Bu metinlerin yayınıyla birlikte, İslam filozoflarının çalışmaları hakkında araştırma ve incelemeler yaparak Müslüman olmayan filozofları bildiğimiz kadar onları bilmekle de meşgul olmalıyız. Düşünürlerimizin biyografilerini hazırlamalıyız, onların görüşlerini detaylı bir şekilde tanıtmalıyız, onların düşünce formasyonunda mevcut olan vasıta etkenleri açıklamalıyız. Onların eski ve en yakın seleflerine olan entelektüel borçlarını açık bir şekilde değerlendirmeliyiz. Onlar ve kendi çağdaşları arasındaki benzer düşünceleri incelemeliyiz.

[19] Madkour, L' Organon, s. 1920.

Musa ibn Meymun hakkında onların bugün yazdıkları kadar Farabi hakkında yazacakları, Thomas Aquinas'ın yazılarının tanındığı kadar İbni Sina'nın eserlerinin de tanınacağı ve Descartes'ı tartıştıkları kadar Gazali'yi tartışacakları günün geleceğini umuyorum. Bu gün, İslam Felsefesi'nin tanındığı ve ona gerçekten layık olduğu önemin verildiğinin söylenebildiği gündür.

CENAZE AYİNLERİ[*]

Yazan: Louis-Vincent Thomas

Fransızca-İngilizce tercüme: Kristine Anderson

Türkçe Çeviren: Dr. Nermin Öztürk[**]

Abstract

Funeral Rites

Death is not only a biological occurence leaving the corpse as a residue that must be administered to; it is also, and more importantly, a sociocultural fundamental because of the beliefs and representations it gives rise to and the attitudes and rituals it brings about. It is of course understood that rites are the immediate extension of beliefs, and that funeral rites, in particular, are the conscious cultural forms of one of the most ancient, universal, and unconscious impulses: the need to overcome the distress of death and dying. The word "rite" here is taken in its antrophological sense; that is, in a larger sense, quite apart from liturgical or theological concerns. A rite, then, is a ceremony in which behaviors, gestures and postures, words or songs uttered, and objects handled, manufactured, destroyed or consumed are supposed to possess virtues or powers or to produce specific effects.

---

[*] Bu yazı editörlüğünü Mircae Eliade'ın yapmış olduğu "the Encyclopedia of Religion" isimli eserin "Funeral Rites" maddesinin tercümesidir(Cilt 5, s:450-459).

[**] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

Ölüm, sadece atık olarak bir ceset bırakan biyolojik bir olay olmayıp, aynı zamanda getirdiği davranış tarzı, törenler ve inanışlar yüzünden de önemli bir sosyo kültürel olaydır. Törenler duygularımızın dışarı vurulmasından, cenaze törenleri ise en eski ve evrensel kültürel formlarımızdan ve hissiyatımızdan meydana çıkmıştır: Ölüm stresini üzerimizden atabilmek.

Ayin sözcüğünü burada, liturjik veya teolojik açılardan ayrı olarak antropolojik anlamda ele alacağız. Ayin, özel etki meydana getirmek için birtakım davranış, jest ve hareketlerin yapıldığı, söz ve ilahilerin söylendiği, objelerin yapıldığı, yok edildiği veya tüketildiği bir törendir. Ölen kişinin cesedinin veya hayattayken sahip olduğu eşyalardan herhangi birinin etrafında ayin yapmak şu üç sonucu ortaya çıkarır: Birincisi, ölüm, cesedin basitçe şekil değiştirmesinden ziyade ölümlülerin üstünde bir yolculuk, geçiş veya bir yere varış olarak algılanır. İkinci olarak ölenin yakınlarına bir avuntu ve teselli verir. Sonuncusu ise ölen kişinin ölümüyle rahatsız olan gurubu yeniden normal hayata döndürmektir. Afrika gibi geleneksel toplumlarda ve daha çok Asya'da (özellikle Çin) cenaze ayinlerinin oyun, dans, müzik ve hatta palyaçolarla, bir yenilenmenin tiyatrosu olarak sunulmasına oldukça sık rastlanır.

Bilhassa geleneksel toplumlarda cenaze ayinleri öyle önemlidir ki katılımcıların yer alması bir zorunluluktur. Geleneksel Afrika'da kültür baskısına en dayanıklı kavram bu ayinlerdir. Sosyal guruplar için ayinin gerekliliği kolayca görülür. Bununla beraber birçok psikiyatrist cenaze törenlerinde acelecilik eden veya yastan çıkmakta erken davranan birisinin bir çok problemlerinin kökeninde kendini günahkar hissetmesi duygusunun olduğunu doğrulamışlardır.

Cenaze Ayinlerinde Önemli Anlar

Cenaze ayinleri belli başlı formaliteleri kapsayabilir. The Toraja of Sulawesi (Celebes) de dört temel bölüm görülür. İlk tören boyunca ölünün hasta olduğu söylenir, yıkanır, giydirilir, süslenir ve cesede bir yıl kadar bakılır. Sonra beş ila yedi gün süren kurbanlı, şarkılı ve danslı ilk kutlama gelir. Bu, ölüme giden yolculuktaki zor kısma işarettir ve ölü evinde gömme provasıyla sona erer. Bunu takip eden süreçte şenlikler artarak devam eder. Sonunda, kefenlerin, ölüyü anmak için dikilen anıtların ve ölenin bir suretinin(ünlü tau-tau) istihdam edildiği, aylar süren bir hazırlanma dönemi gerektiren asıl tören yapılır ve ölünün defni ve yerleştirilmesiyle sona erer.

Defin işlemlerinin başarıyla sonuçlanması Çin Taoizmi başta olmak üzere bürokratik bir nitelik arz eder. Burada törenin esas bölümü, tanrılarla anlaşma ve dökümanlar hazırlanmasıyla geçer. Özellikle törenler için uygun yer ve zaman seçimi amacıyla kozmik güçlerin incelenmesi ilgi çekicidir: *Kung-te* veya ölüye verilecek rütbe ve yerler, *p'u-tu* veya ruh için ikramlar ve ruhun özgürlüğü için düzenlenecek törenlerdir.

Antropolojistler ayinlerdeki büyük anları belirlemek için, her ne kadar yanlış olsa da ikili cenaze formülasyonunu kullanırlar. Bu formülasyon, sırasıyla ayrılık ayinleri, takiben birkaç haftadan bir yıla kadar değişen aralıklar ve en son olarak da yasa son veren birleşme ayinlerinden ibarettir.

Ayrılık Ayinleri: Çoğu geleneksel toplumlarda çürüme safhasından toprak olmaya geçiş için cenaze töreninde iki önemli an vardır. İlk cenaze veya ayrılık ayini Burkina Faso'lu Mossi'nin söylediği gibi "ölüyü öldürmek" içindir-başka bir deyişle ölüdeki canlı kalan şeyleri, onu topluma bağlayan hissi bağları kırarak yok etmektir-. Aynı zamanda ceset çürürken görünür bir şekilde rahatsız edici olur, dış etkilerin hepsine açık, savunmasız ve tehlikelidir. Çelişkili fakat tamamlayıcı iki tavır yaşayanın davranışlarını ölüme yöneltir: Merak ve reddedilme, her etnik gurubun bakış açısına göre değişen sembolik veya gerçekçi bir yaklaşımla gösterilir.

Üzüntü ve korkuyla beraber merak ölümün hemen ardından başlar. Ölü insana yiyecek verilir, şeytani ruhları korkutmak için gonglar çalınır, ceset yıkanıp temizlenir ve eğer özellikle ceset ortada yatıyorsa değişimleri izlenir (Güneydoğu Asya'da Miao'da üç ile oniki gün arası). Ceset giydirilir, vücut delikleri kapatılır (ağız vb.) ve en önemlisi "yeniden hayat bulma"" organize edilir. Bu, tekrar bir araya gelme ve büyük ölçekli bir ayin için uygun zaman olabilir. Yeni Zelanda'lı Maori için bu fazlasıyla dramatik bir törendir. Törenin önemli anları, şarkılar, ağıtlar, ilahiler ile ölenin servetine göre hazırlanan yemeklerle geçirilir. Perulu İnka'larda yemeklere ek olarak kompleks bir sembolizmin örneği olan zar oyunları oynanır. Oyunun amacı ölenin ruhunun cennete gitmesine yardımcı olmaktır. Bu oyunda, gelen zara göre ölünün, zarı atana karşı yaklaşımı(neler hissettiği) anlaşılır ve ölünün malı sonuca göre dağıtılır.

Ölüye saygıyla gösterilen ilgi onu rahatlattığında, reddedilme kendini gösterir. Son hürmetler de gösterildikten sonra ölen kişi atalarına katılmaya veya ölüm sonrasına kendini hazırlamaya davet edilir(insan formunun bozulması, reinkarnasyon, tanrıyla birliktelik gibi). Kararsızlığını yenmesi için birtakım metodlar kullanılır. Birisi onu sıkıca bağlar ya da sakatlar (gözlerini çıkarır,

ayaklarını kırar), mezarda onu yalnız bırakır ya da bir dağın eteğine veya geçemeyeceği bir nehrin kenarına bırakır. Karşılık olarak bazen onun yerine evde bir kukla konur ya da her yıl davet edileceğine dair söz verilir. Cesedin çürümesi, ruhunun köyde dolaşması gibi bir risk oluşturduğundan, akrabalar kendilerini sosyal düzenin dışında bırakan ağıt sınırlamasını kabul etmek zorunda kalırlar. Bu yasakların özel amacı çürük cesedin hastalık yaymasını önlemektir. Hindistan'daki Todo'ların kullandığı *kedr* sözcüğü bu durumla oldukça alakalıdır. Bu sözcük birinci ve ikinci defin arasındaki aralığı, ağıt sürecini ve ölüyü ifade etmektedir. Ölmekte olan bir Maori şefinin oğluna yaptığı açıklama bu durumu anlatmaktadır: "Üç yıl boyunca kabilenden ayrı kalmalı ve kutsanmalısın...Bütün bu zaman boyunca ellerim toprağı toplayacak ve ağzım böcek yiyor olacak...Sonra kafam vücudumun üstüne düştüğünde beni uykudan uyandır, yüzüme gün yüzü göster ve böylece sen de özgür [*noa*]olacaksın" (Hertz. 1970, s. 33). Hülasa, topraklaşma esnasında (doğal veya hızlandırılmış olsun) olanlar, ölen kişinin ölümden sonraki kaderini doldurduğuna işarettir. Kendine uygulanan başlangıç testlerini geçerek atalarına veya tanrılara tekrar katılmıştır yahut da metapsikoz veya reenkarnasyon için hazır beklemektedir.

Birleşme Ayinleri ve Ağıt Törenleri: Hemen hemen bütün geleneksel toplumlarda iki defin yapılır. Etnik guruba ve ailenin kaynaklarına göre birkaç haftadan on yıla kadar varan bir aradan sonra yeni kaderinde ölüyü onaylayan ve kalıntılarına tanımlı bir statü veren ikinci bir seremoni yapılır. Ölmüş kişinin integrasyonu gibi, bu ayin ağıtçıların tekrar normal hayata karışmasının sağlar; düzen yeniden sağlanır ve yasaklar kalkar. Bir kural olarak kemikler mezardan çıkarılır ve yöresel geleneklere göre işlemler uygulanır; yıkanırlar, kurulanırlar, birer yadigar olarak davranılırlar ve kaplara konulup gömülürler ya da toz haline getirilip ayin içeceklerine karıştırılırlar. Sahra Afrika'sında bu son gelenek özellikle Bantu dili konuşan insanlar arasında çok yaygındır. Kamerun'da Bamileke'liler arasında katı kurallara göre kafatası mirası, sembolik olarak kollektif hatırayı ve sessiz ve içine kapalı kimse(clam) nin devamlılığını güvene alır. Madagaskar'da Famadihana ("cesetleri çevirmek" olarak yanlış tercüme edilmiştir) külfetli kutlamalara yol açar. Şöyle ki bir aile ölülerinin kültünü kutlamaya karar verirse ilk önce mezarları açıp defin malzemelerini çıkartırlar ve büyük bir seremoniyle tekrar gömme işlemi seyircilerin önünde büyük bir neşeyle yapılır. İki günlük şarkı, dans, müzik, aktivite ve kutlamalar ayine son noktayı koyar.

Borneo'da Olo Nyadju da Tiwah durumunda benzer şeyler yapar. Belli derece oruçla beraber Endonezya'li etnik gurupların çoğu aynı şeyi yaparlar.

Genelde ata kültü şeklinde adlandırılan bu kemik kültü Amerika yerlilerinde, Çin'de ve Avrupa'da gelişimini hala sürdürmektedir. Atalarının kemiklerini dikkatlice fırçalayan eski Çinlilerle, gömüldükten iki yıl sonra ceset kuruduğunda kemikleri mermer kaba koymadan önce ailelerin önünde yıkayan Neopoliten mezarlarının iskelet yıkayıcıları arasında fark bulmak zordur. Fransız eyaletlerindeki yıldönümü yemekleri ve aktiviteler, aynı yeniden kurulma fantezilerine karşılık gelmektedirler.

Gerçekten de düşüncede, tanımlayıcı definle sonlanan ikincil cenaze ayinlerinin iki kat daha fazla gerekçesi vardır. Birincisi, kemiklerin bir yerden diğerine taşınması saflaşma safhasını tamamlar. Sanki toprak çürüyen cesetle bozulurmuşcasına saflaştırılmış kemiklerin temiz bir yere naklini gerektiren bir durumdur. İkincisi, geçici defnetme her zaman bireysel olmasına rağmen son defin sıklıkla kollektiftir. Buna örnek Venezuela'daki Goajiro yerlilerinin adetleridir. Ölümden üç yıl sonra kemikler ayrılır ve kurutulur, sonra ölüyü bekleme merasimi süresince teşhir edilir. Ana tarafından olan bütün ölülerin kalıntılarının beraberce bulunduğu büyük bir kaba aktarılır. Böylelikle ölülerin yüceltilmiş artıklarının hepsinin yeniden bir araya gelişi, saf olmayan çürümenin izolasyonunu izlemiş olur.

Diğer taraftan batıdaki kemik mahzenlerinin, anonim karakterlerinin erdemiyle, bireysel bir toplumda etkileri çok az görülür. Onlar en fazla "teşhir vakalarında" meditasyona yardımcı olması bakımından "kemiklerin sergisi"ni sağlarlar. Bir Breton şarkısı şöyle der: "Haydi ölü konan yere gidelim Hıristiyanlar ve kardeşlerimizin kemiklerini görelim". Herhangi bir durumda eğer sıradan bir çukura gömülmek şok etkisi yaratır ve ayıbımıza giderse, bu kollektif kemik mahzenleri hiç kimseyi mahcup etmez. Aslında bu durum kabir yerleri problemine bir çözüm ve yeni bir ölüler kültüne yöneliş olarak görülebilir. Kutsanmışları mezarlıklarda "Kemik Mahzenleri-Ölmüşlerin Listesi" şeklinde tekrar toplayıp, insanları bu sebeple tekrar birleştirip, onları kendilerini geçmişe bağlayan bağlara hassas bir duruma getirme ihtimali de göz önüne alınabilir.

Böylece ikinci cenaze töreniyle ölünün kaderi karara bağlanır. Burkina Faso'dan Mossi'lerin meşhur sözleriyle birleşme ayini "ölüyü tekrar yaşama döndürür". O zamandan sonra kaderin var olması için sebep kalmaz. Marjinal periyot, ağıt işinin bitmesine izin verir. Fakat bu durum ızdırabın çekici bir şekli olan zerafet gibi bir ayinleştirme değildir. Bu safhada yasaklar hep zayıflar. Saflık banyosu ve birçok tazminat kurbanlarından sonra ağıtçılar topluma tekrar karışırlar. Burada kemiğin sembolik desteği sayesinde her seviyedeki yaşam

bundan böyle haklarını öne sürebilecektir: Hem ölünün hem de ölünün ayrıldığı gruptakilerin hayatı. Çürüyen et ve ölümün izleri silindikten sonra sembolleriyle beraber bir çürümez eser meydana çıkar. Cenaze ayinlerinde "bir objeyi önemli kılma" kapasitesi vardır. "Yeter ki obje kanyonun karşı tarafına geçmiş olsun" (Maertens, 1979, s.236) Bu açıkça şu sırayla görülebilir: ölüm - minerallere dönüşme; dışlanmış ağıtçılar- topluma tekrar kaynaşan ağıtçılar; önemsiz ceset-önemli kalıntılar.

Vietnam'da ayin "hayat transferi" denilen olayı oluşturur: Fal bakmanın kurallarına göre kabirde gömülü bir ceset dururken, bir tablet üzerindeki ruh, kırmızı-sarı bir kapla sarılmış bir kutunun içinde kapalı durur. Bu da kişinin saygı duyduğu ve aile sunağında dua ettiği koruyucu bir ata olarak kabul edilir.

Bir noktayı unutmamalı: Ölüm şartları (yer, zaman, sebep) ayini yönlendirir. Örneğin günahkar bir ölü törenden mahrum kalabilir ya da sadece gizli bir törene hakkı olabilir; asla bir ata olamayacak ya da mutluluğu bilemeyecektir. Seremonilerin düzenlenmesinde durum, yaş ve cinsiyet de belirleyici rol alır.

Bazı Anahtar Ayinler

Sadece iyi ölümü ilgilendiren birkaç temel ayin neredeyse-evrensel olmaları ve anlattıkları fantezilerin derinliği nedeniyle incelenecektir.

Ölüme Katılma, Ölüm Sertifikası ve Sorgu: Evden çok uzak veya şiddet içeren bir ölümün geleneksel toplumlarda kötü bir ölüm olarak görülmesinin tek sebebi sadece belirsizliğin bir şüphe işareti olmasından değil aynı zamanda -daha önemli olarak- ölene yardım edilememesindendir. Zira ölen kişiye tıpkı doğumunda yardım edildiği, avutulduğu ve teselli edildiği gibi ölümünde de mesuliyetini alıp, emniyetini sağlayıp, adeta analık yapmak evrensel bir davranıştır. Bu davranışın dinsel bir yönü vardır. Bir örnek verecek olursak, yaşlı ve çok hasta Hıristiyanlara yapılan son yağlama ayininin önemini biliyoruz ve bu günahlardan arınmayı kapsar ki bunlar, İsa'nın ölümünde çektiği acıdan kurtuluşu ve yeniden hayat bulmayı ve vaftizi çağrıştırır.

Kişinin gerçekten öldüğüne emin olmak önemlidir. Artı kalbin ve nefesin durması gibi somut olarak yorumlanan belirtilerde papaz, rahip veya doktor çağırılabilir. Emin olmanın başka yolları da vardır; bir Çinlinin ölümünden sonra akrabalarından biri çatıya çıkıp ölmekte olanın ruhunu çağırır, eğer ruh dönmezse kişi ölmüştür. Diğer yanda Sulawesi'nin Troja'sında kişi ölü değil, sadece hastadır. Tibetliler ve Mrao(Hmong) arasında ise kişi, öldüğünden haberdar değildir ve bu ona söylenmelidir. Şöyle ki; "Hastalık kayalara düştü ve kayalar onu kaldıramadı. Oradan otlara kaydı ki, otlar da taşıyamadı. Ve işte

bu yüzden Ey Ölü, hastalık senin üzerine geldi. Toprak, hastalığı kaldıramadı ve hastalık ruhuna ulaştı. Bu yüzdendir ki ölümü buldun."(Georges, 1982, s.183). Sonrasında büyük kibarlık ve düşünceyle ona büyük gezisi için neye ihtiyacı olduğunu anlatırlar: Hayatta kalanlarla veya Tanrılar'la iletişim kurmak için bambular, tabut, kenevir ayakkabılar, alkol, yiyecek ve kendisine yol gösterecek bir horoz. Ölümün duyurulması da ayrı özel kurallar gerektirir. Ağlamalar, davul ve zillerle son bulan kadınların dövünmeleri gibi sembolik formüller ve haberci çıkartmalar da en sık rastlanılan uygulamalardır.

Geleneksel toplumlarda diğer bir kayda değer görüş de cesedin aynı anda hem canlı hem de ölü olduğudur. Sesi yoktur ama kendince konuşur. Kimse neden öldüğü konusunda soru sormaya tereddüt etmez, bazen de sahip olduğu şeylerin taksimi konusundaki isteklerini anlatır. Sadece çocuk ve meczuplar bu ayine katılmaz çünkü, "ne dediklerini bilmezler". Senegal Diola'da ayaklı bir tabuta bağlanmış, dört kişi tarafından desteklenen cesede sırayla sorular sorulur. Eğer ceset öne hareket ederse "evet"i; arkaya giderse "hayır"ı; eğer aynı yerde sallanırsa "kararsızlık"ı anlatmaktadır. Benin'in Somba'sında, "hayır" soldan sağa bir hareketle, "evet" arkadan öne doğru bir hareketle anlatılır. Fildişi Sahili'ndeki Senufo için sola bir hareket "kabul"ü, sağa bir hareket "red"di anlatır. Bazen öyle olur ki ölü, orada bulunanlardan birinin üstüne eğilerek soruların ona yönelmesini(Diola) ister ya da, ayinin takibi için taşıyıcıların değişmesini ister(Burkina Faso'nun Lobi'si). Cesedin gerekli güçlerini sağlayan bazı objeler sorgu zamanında cesedin yerine konulabilirler. Ölünün saçıyla birlikte bulunan bir assegai Guyana Boni'sinde yeterli bir değişiklik sayılırken, Fildişi Adası'nın Bete'sinde ölünün saç ve tırnaklarının bulunduğu bir sandık, bu görev için kafi gelmektedir. Benin Egba'sında ve Yeni Gine Orokaiva'sında yaygın bir olgu olarak, eğer Tanrılar veya Atalar ölümü istemişse, gruptakiler kendilerini huzurlu hissederler. Ama ölüm sebebi cinayet, büyü veya bir tabunun yıkılmasıysa keffaret hemen verilmeli ve suç cezalandırılmalıdır. Kendi açısından sessiz konuşmasıyla ölü, toplumsal düzenlemede önemli bir rol oynar.

Gömülmeye Hazırlık: Saflaştırma ve Annelik Ayinleri. Cenaze ayini kendi açısından otantik bir sadeleştirmeye denk olan gömülmeye hazırlık ile başlar. Yahudiler arasında ve özellikle İslam'da önemli bir ilahi görev ve farz olan ibadet sadece sosyal bir fonksiyon değil Tanrı ile bir ilişki olarak da karşımıza çıkar. Gömülmeye hazırlık olayı evrenseldir ve eski toplumlarda köklü bir kuraldır. Başlıca Antil ve Haiti yerlilerinde olmak üzere batı yerlilerinde bu ayin ebenin yükümlülüğündedir. Ölüm, Mircae Eliade'nin sözleriyle, aynı doğum gibi

özel bir seremoni isteyen "farksız bir geçici birleşmedir". Örneğin cesedin yattığı sedirin altına bir fıçı su yerleştirilmekle ölünün hayat kaynakları yeniden kurulmuş olur(amniyotik sıvı).. Böylelikle ölünün vücudunu terkeden ruhun yoklukta kaybolmayıp başka bir dünyada(saflaştırılmış olarak) tekrar doğacağına inanılır. Fildişi Sahili'ndeki Agni-Bora'da yeni doğanla ölen arasında büyük benzerlik görülür: Yaşlı kadınlar çıplak vücudu dizleri üzerinde tutarak üç kere yıkar, parfümler ve giydirirler. Bebek için yapılan ayine her zaman şarkılar eşlik eder; yıkama işlemi sağ elle kafadan ayağa doğru yapılır. Ölü için ise ayin sessiz olarak sol elle ayaktan kafaya doğru yapılır. Bunun sebebi doğumun bir kavuşma, ölümün ise bir ayrılık olmasıdır. Avrupa'nın kırsal kesimlerinde ölünün teşhiri görevi hala "ebe"ye aittir. Ölünün teşhiri de bu bağlamda bir annelik olayıdır.

Miaolar arasında ölü soyulmadan ılık bir havluyla sarılır ve ardından en dışta zengince dekore edilmiş bir kimono olacak şekilde giydirilir. Kafa bir türbanla sarılır ve -önemli bir detay- ayaklara kıvrık uçları bulunan -tıpkı Çinlilerinki gibi- keçe veya deri ayakkabılar giydirilir. Bazen akrabalardan birinin görevi bu ayakkabıları yapmaktır. Ölü önündeki yolculuğa güzel ayakkabılarla çıkmalıdır. Bir asker ölüye gelerek saygı dolu bir tavırla şöyle uyarır: "Şimdi sana gezinde yardımcı olacak ve seni koruyacak birkaç el atış yağacağız, korkma".

Ölünün Teşhiri: Bekletilen Ceset. Cezalandırıcı teşhir(cesedin lanetlenmesi) ya da, günahkar bir insanın cenaze töreninden mahrum edilmesi dışındaki durumlarda cesedin teşhiri en soylu niyetleri temsil etmektedir.

Ölümün bütün bireyleri ilgilendirmesinin sosyal bir olay olarak kabul edildiği geleneksel toplumlarda, ölünün teşhiri genel bir kuraldır. Ceset, bir örtü serilen tabutun içine yatırılır veya, morgda özel bir bölmeye ya da açık havaya konur, veya bir ağacın üstüne veya darağacına asılı biçimde tutulur. Ölünün sunulması, yere ve inanışlara göre değişebilir fakat genellikle ölünün sosyal pozisyonunu belirten simgelerle yapılır. Senegal'de ölü Diola, en güzel giysileriyle giydirilmiş bir halde, sanki canlıymış gibi gösterilir. Eğer avcıysa ok ve yaylarıyla, eğer çiftçiyse çift aletleri ve pirinç desteleriyle teşhir edilir. Hayattayken kurban ettiği ineklerin ve büyükbaş hayvanların boynuzlarıyla kafaları zenginliğini belli etmek için teşhir edilir. Ayrıca hayattayken sahip olduğu şeylerin teşhirine de sık rastlanır. Bazen de, Uganda-Karamojong veya bazı Kuzey Amerika yerlilerinde olduğu gibi kişi sürüsünün ortasında yer alır. Kişinin refahına göre teşhir zamanı değişebilir: Borneo-Dayak'da bir ila altı yıl arası gibi. Siyu

kavmine özgü diğer bir geleneğe göre ise ölen insanın asıldığı darağacına atının başı ve kuyruğu da asılır. Ölünün teşhiri iki işe yarar: Ölüye toplumda oynadığı rolün gösterilmesi ve dünyayı son olarak iyi bir şekilde görmesinin sağlanmasıyla ona gösterilen saygının anlatılması. Dünyada görevini tamamlayarak ölen kişi muzaffer sayılır ve böylece ona verilen aura kollektiviteye yansıtılır.

Güney Sulawesi'de Toraja hala ölen yüksek mertebeli insanlar için kukla(tau-tau) kullanmaktadır. Katı kurallara göre ekmekağacından yapılan bu figür ölüye olabildiği kadar benzemelidir(boy, cinsiyet, yüz şekli açısından). Ölenin eşyalarıyla giydirilmiş, mücevher, kolye ve bileziklerle süslenmiş bu obje, canlandırıldığı (ağlatıldığı, kutsandığı, öldürüldüğü) belirli törenlerin malzemesidir. Uzun bir seremoniden sonra kefenlere sarılı ceset, altına kukla konmuş bir platformun üzerine yerleştirilir. Bundan sonra ikisi Buffalo kurbanlarına başkanlık ederler ve kendi paylarına düşenleri alırlar. Son olarak ceset mezara konulduğunda kuklası mümkün olduğu kadar mezar yakınına yerleştirilir. Toraja için kukla ölümle alakalı bir obje olmaktan öte ölen kadar olmasa da, onun görünen ikizi gibi önemli olmaktadır.

Bugün Batı'da cenaze evlerinde mumyalanmış ceset bulunmaktadır. Bu, hala ölüye saygı ve onu iyi bir şekilde koruyarak ağıt işini kolaylaştırmanın bir öğesidir: Mumyalayıcının işi ölüyü ölümün görüntüsündeki çirkinlikten kurtararak onu huzur içinde uyuyan bir şekle sokmaktır. Burada önemli olan insanın cesedinin ailesi tarafından tanınacak halde olmasıdır. Belli bir boyuta kadar tanınamaz haldeki cesedin kayıp bir cesetten farkı olmamaktadır. Bu şekilde ölümün kesinliğini kabul ediş, yokluğu ve sessizliğini saran belirsizlikten daha kolay olmaktadır.

Bu açıdan ölülerin yeniden hayat bulmaları hem ölüler, hem de yaşayanlar için teselli edici bir etkiye sahiptir. İspanya'da tespih ve dualar ezberden okunur. İnsanlar ölü hakkında konuşur, çünkü böyle yapmak onunla tekrar beraber olmak gibidir ve bazen konuşma konusu komik hikayelere dönerse bu, ölüye saygısızlığı değil, bilakis onunla iyi ilişkiler içinde olunduğunu gösterir. Hatta bazen ölülerin canlı olarak tasavvur edilmesi, kutlama günlerine dönmektedir. Belki de bunun sebebi Lesinena'nın Aragonese köyünde olduğu gibi bazı köylerdeki ölenin komşularının sadece evlilik törenlerinde pişirdikleri evlilik turtasını cenaze törenlerinde de pişirmeleridir.

Özellikle kadın ağıtçıların olduğu ortamlarda ölünün sergilenmesi, ölünün övülmesi gereğini hissettirmektedir. Ayrıca tekrar hayata dönmesi isteğinin olup olmadığı(ziyaretler, eşyalar, reinkarnasyon), soyundan gelenlerin kendilerini

terk ettiği için ona ettikleri sitem, hatta hakaretler ve ölümünden sonra başına neler geldiği hakkında ipucu arayışlarıyla da karşılaşılmaktadır. Horoz ikramı ayininden sonra şamanlar ölüye şöyle yol gösterirler: "Bunu al ve ye. Böylece horozun ruhu seninle beraber olacak. Onu takip et. Çabuk ol ve doğumunda içinde olduğun ipek suite dön. Onu toprağın altında bulacaksın(Doğduktan sonra doğduğu evin yakınına özenle gömülen plasentası anlatılmaktadır). Şimdi git".(Georges 1982, s. 187) Tekrar ipek kıyafetinde giydirilmiş ve horoz tarafından yol gösterilen cesedin ruhu şamanın söylediği uzun yolculuğa çıkar. Son olarak, son uğurlamadan önce yaşadığı köye, tarlalara ve son bir kez görsün diye kurban sunduğu sunağa götürülüp gezdirilir.

Ölüye Verilen Yiyecekler ve Ölüye Saygı: Burada sadece cenazede veya ayinde ölüye verilen yiyeceklere kısaca değineceğiz. Ölüye uzun gezisinde yardımcı olması için Aztekler ölüyle beraber yiyecek -genellikle kahverengi kürklü semiz bir köpek- gömerlerdi. Tüm kültürlerde ortak olan bu ayin geniş bir inanışa dikkat çekmektedir: İkramlar ölüye ataların dünyasına giden geçici yolculukta yardımcı olan vazgeçilmez nesnelerdir. Sembolik de olsa kurbanlar da aynı rolü oynamaktadırlar.

Hemen her yerde ortak cenaze yemeği "vet"dir. Pratik bir gereklilik bunu haklı çıkarmaktadır: Ölüye şeref vermek ve yakın akrabaları teselli etmek isteyenler doyurulmalıdır. Kutlamanın süresi yemek miktarıyla alakalıdır, belli gruplarda ayinler ölüm anında başlar; pirinç, şarap ve et bittiğinde ertelenip tekrar gelene kadar beklenir. Geleneksel mitolojiler açısından ölünün de törende yer alması toplumsal bir olaydır: Bir sandalye, tabak ya da yiyecek (genellikle en iyi kısmı) ölü için ayrılır veya bir torunu onu temsilen bulunur veya sofra cesedin bulunduğu ortamda hazırlanır. –ölüyle ilişkileri güçlendirmek ve grubu onun tamamen ölmediğine ikna etmek için çeşitli adetler vardır-. Batı toplumlarında cenaze yemeği ölenin yokluğunda kalanların bağlarını kuvvetlendirerek kederi hafifleten bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölümü takip eden yemek yaralanmış, bölünmüş ve ölümle rahatsız olmuş bir topluluk için yeni bir doğuş gibidir benzetmesini yapmak yanlış olmaz.

Fakat bütün bu sebepler belli bir seviyede geçerlidir. Sembolik seviyede cenaze yemeği ölünün unutulmamasını sağlayan bir yoldur. Haiti'de cenaze yemeğine "mange-mort", Quebec'te "manger le mort" denir. Aslında cesedin yenmesi psikanalistlerin "güzel ceset" (sürrealist şiirden alınmış bir terimdir) olarak nitelendirdikleri evrensel bir fanteziye bağlanabilir. Zevk prensibine uygun olarak "güzel ceset"in fantezi mekanizması, kayıp objenin içerilmesi için

duyulan isteğe doğru bir kaybın sarsıntısına karşılık gelir. Ceset ile arzulu birleşme ise bundan sonra gerçek dünyada ancak gizli olabilecek bir vecd ile olur. Ölü en iyi özellikleriyle korunup özümsenir: Onu yiyen kişi bütün tabulara rağmen onu yine kendisinin yapar. Bu bağlamda ölü yemekle alakası olmayan ilginç bir Meksika geleneğinden bahsetmekte yarar var. Ölüler gününde olağan üstü bir ticari aktivite bütün nüfusu hareketlendirir. Müşterilerin seçim yapmasını kolaylaştırmak için üzerlerinde ölülerin isimlerinin yazıldığı, kafatası ve iskeletlerini temsil eden örtüler satılır.

Çürümenin Kontrolü

Çürüme bütün cenaze ayinlerinin gerçeğidir. Sırasıyla, yapılan her şey çürümeyi yavaşlatmak (ceset teşhiri), gizlemek (kefenler, lahit), engellemek (mumyalamak, sarmalamak, yamyamlık) geciktirmek (özen göstermek) veya hızlandırmak (sessizlik kuleleri) içindir. Bu yapılanların hepsi önemli bir ihtiyaçtan kaynaklanır: Ölüyü yok edilemez bir alanda stabilize etmek -toplumla onun ölümü hakkındaki uzlaşma noktası-. Bu kalıntılar -mumya, kül veya kemikleristisnasız bütün toplumlar tarafından saklanmaktadır.

Yavaşlatılmış veya hızlandırılmış çürüme: Sergileme şartları elbette ki cesedin topraklaşmasını hızlandırabilir. Güneş hatta ay ışığının da dumanlı bir ateş kadar çürümeye katkıda bulunduğuna inanılsa da ceset bazen karınca, av kuşları veya diğer etoburlara bırakılır. Tibet geleneğinde cesetler "ragyapas" (parçalayıcılar) tarafından parçalanıp köpeklere atılır ve böylece daha çabuk kemik haline dönerler. Fakat önümüzdeki en görkemli örnek XVII. Yüzyılda Zerdüştler tarafından inşa edilen "sessizlik kuleleri"dir. "Zand"'ın kutsal yazılarına göre ceset kirliliği temsil eder. Buna göre bozulmakta olan vücudu gömerek "iyi yaradılışa ait şeyleri" kirletmek düşünülemez bile. Yani bu,vahşi etobur hayvanların sık bulunduğu bir yere cesedi atma adetidir. Akbabalar da ölüyü çürüyen etten(şeytansı hastalık dönemi) kurtaran arındırıcılardır. Buradan yola çıkılarak özellikle kirli ve etrafını pisleten cesetleri saflaştırma işlemleri sırasında izole etmek üzere taştan kuleler yapma fikri geliştirilmiştir. "Sessizlik kulesi" ya da "Dakhma"nın iç tarafında merkezi bir çukura eğimlenmiş bir platform bulunur. Ortak merkezli üç daire içine oyulmuş hücreler (Pavis) cesetleri bulundurur –erkekler dış bölgede, kadınlar ortada ve çocuklar merkezi çukura doğru-. İkinci cenaze ayinleri adetinin artık hatırlatıcı yemeğin sembolik formunu almadığı bu durumda, kurutulan kemikler yılda iki kere çukurun derinliklerine atılır. Orada güneş ve kirecin birleşen etkisiyle kemikler ufalanıp toza dönüşür. Çukur yağmur suyunun çıkması için dört kanala ayrılır. Yağmur suyu ise dört yer altı

çukurunda kum ve karbon tarafından temizlenir. Son olarak kalıntılar düzenli olarak bir kemiklerin toplandığı mekana saklanmak üzere kaldırılır. Bütün pisliklerden arınmış olarak ruhun son seremoniye hazır olduğuna karar verilir.

Bozunma kabul edilir fakat gizlenir: Şüphesiz ki mezarlık kalıntıların gizlenip muhafaza edildiği yerdir. Yeryüzünün kadınsı ve anneye özgü değeri evrensel bir fantaziye işaret eder: "Anamın karnından çıplak çıktım, yine öyle döneceğim."(Jb. 1:21) Afrika düşüncesinde verimliliğin kaynağı ve ataların barınağı olarak kabul edilen toprak anaya gömülme olayı neredeyse metafiziksel bir kimliğe bürünmektedir. Aynı sembolizm ölünün mağara veya rahim boşluğunu andıran cenaze kavanozlarına konması gibi diğer defin şekillerine de hizmet eder. Toprak gerçekten de dönüşümler için mükemmel bir mekandır. Sadece tohum zamanı sabanın onun içine tohum atması değil, aynı zamanda bütün geçiş ayinlerinde aracı olması da onun bir özelliğidir: Cenaze zamanı ceset ona emanet edilir, aynı Neophyteler'in tırnak, saç ve başlangıç ayinlerinden kalan etli artıkların, plasenta ve göbek bağının emanet edildiği gibi. Gömme bir açıdan toprağı da dönüştürebilir. Buna mukabil İbraniler, yerleşik bir toplum olana kadar ölülerini gömmemişlerdir: Gömme, her zaman toprak sahibi olmaya bağlı kalmıştır. O da şüphesiz bir kurtuluş yolu olan "yüce toprağın" tahsisiyle mümkün olmaktadır.

Sınırsız mezar çeşitlerini (toplu veya dağınık gömmeler (madagaskardaki gibi)köyün merkezine veya uzaklara yayılmış olarak), ve türbelerin tiplerini (basit hendeklerden, karmaşık anıtmezarlara ve yakılmış cesetler için kurulan modern ve etkili columbarialara kadar) tanımlamaya kalksak sonu gelmez. Pek çok gömme sistemlerinde sosyal sınıflar arasındaki fark eskiden olduğu ve şimdiki gibi pek fena hissedilir.

Cesedin mezardaki durumu da bundan pek farklı değildir: Oturur vaziyette, arkaya veya öne eğilmiş, ana karnındaki gibi, veya kendi kültürümüzdeki yetişkin bayanların, bir zamanlar olduğu karın üstü pozisyonu, ya da Batı Amerikalı asker ya da kahramanların durduğu ayakta pozisyonunda. Vücudun düzenlenmesi de önemli olabilir. Bazı göçmen guruplar için, vücut düzeni doğdukları ülkeyi gösterir. Geleneksel olarak doğumu gün doğumuna, ölümü gün batımına atfeden topluluklar için, ölünün başı doğuya çevrilmelidir ki yeniden doğabilsin. Ortaçağ Hıristiyanları ise kurtuluşun geldiği yöne doğru gömülmek için kafalarını batıya doğru çevirirlerdi ki ölünün yüzü Kudüs'e dönük olsun. Benzer şekilde Müslümanlar da sağlarına, Mekke'ye yüzleri dönük olacak şekilde gömülürler.

Ölülerin külleri kutsal nehirlere atıldığı için Hindistan veya Nepal'de mezarlıklar bulunmaz. Aynı şekilde sahra-altı Afrikası'nda da bu önemli değildir. Fakat bulundukları yerlerde mezarlar bazen korku ve melankoli, bazen de rahatlık ve huzur uyandıran duygu yüklü sembollerdir. Bu bağlamda mezarın fonksiyonunun ölüler ve yaşayanlar arasında yakın bir geçiş durumu aldığı İslam kültürünü de unutmamak lazım. Mezar (maqbarah) sözcüğü genelde daha edebi bir kelime olan "rawdah" (bahçe) ile ifade edilir. Şüphesiz ki mezarlık dini adetlerle kutsallaştırılmış bir mekandır ama kapalı değildir. Ölü orada basit bir kefen içinde elementlerine ayrılarak dinlenmektedir. İki açıdan da söylersek hem doğaya hem de halka açık bir yerdir. Yaygın bir inanışa göre hesap gününe kadar ruh ve ceset arasındaki bağların kopmayacağına ve mezar ziyaretinin yaşayanlar için iyi bir davranış olduğuna ve dahası bununla insanların isteklerine kavuşabileceklerine inanılır. Ayrıca mezarlar yürüyüş için de geleneksel bir yerdir; Kadınlar sık sık Cuma günleri mezarlıklarda buluşurlar.

Yasaklanmış Çürüme: Cryogenation (insanların ölüleri tekrar hayata döndürmeyi keşfetmesine kadar cesetlerin sıvı azot içinde bekletilmesi) olayını bir tarafa koyarsak üç çeşit yaygın yasaklanmış çürüme formu vardır.

Yamyamlık, çürüme ve topraklaşma: Robert Hertz (1970) yamyamlığın, ölüyü, bozulmanın yavaş ve bayağılığından kurtardığını vurgulamıştır.. Kemikleri aşağı yukarı anında son durumuna getirmesindeki özel fonksiyonunun altını çizmiştir. Bu saygı duyulan bir ölü üzerinde uygulandığında özellikle endokannibalizm(iç yamyamlık) için geçerlidir. Şüphesiz ki yamyamlığın özelliği çürümeyi yasaklamasıdır. Et ölümün ardından mümkün olduğu kadar çabuk tüketilir ve et genellikle pişirildiği için tüketim sırasında çürüme görülmez. Diğer taraftan yamyamlık geleneği bulunan toplumlardaki sorgular hareketin sonunu açıkça meydana çıkarmaktadır:"Bu yolla ölünün nerede olduğunu ve etinin çürümeyeceğini biliyoruz". Bunu Avustralya Turrbolları söylemişlerdir(Hertz 1970, s. 24, n.1). Geçmiş yüzyıldan tarihi Malago dökümanına göre Merina'nın görüşü de böyledir: "Soyumuzdan birisi öldü. O, sevdiğimiz bir adamdı. Şimdi vücudunu ne yapalım?". Şöyle cevap verildi:"O öldü. Onu gömmeyelim, yiyelim., çünkü onu toprakta çürürken görmek acı olur". (a.e., s. 28)

Yamyamlık topraklaşmayı yüceltir fakat cesedin akıbeti endokannibalizm(iç yamyamlık) veya ekzokannibalizm(dış yamyamlık)e göre değişiklik gösterir.

Endokannibalizm bizi ikili cenaze töreninin geleneksel şemasına geri götürür: İlk etapta ölü toprağa gömülür veya benzer şekilde yenir ve midede sin-

dirilerek topraklaşmaya doğru geçiş hızlandırılmış olur; ikinci etapta kalan kemikler saygıyla muhafaza edilir. Ölü yemeden kaynaklanan yıkım sadece sembolik olarak bir çeşit korumayı yani birleşmeyi başaran formların mutasyonundan ibarettir. Bir bakıma cesedi yeme, onu ağız yoluyla mumyalama işlemi olarak da yorumlanabilir. Ekzokannibalizm için ise durum farklıdır, en azından artıklara nasıl davranıldığı konusunda. Yamyam ziyafeti şüphesiz bir birleşmeyi anlatır ve menşeinin efsanelerine dayanarak ekmek ve şarabın gerçekten et ve kan olduğu hakiki bir ayin ağırlığı kazanabilir. Fakat aynı şekilde düşmanın ruhu vücudundan ayrıldığında kemikleri ve yenilmeyen parçaları atılır veya aşağılanması için elde tutulur. Peru Amazonları'nın Okyanusya yerlileri, düşmanın penisini, onu öldürenin eşinin kullandığı bir kolyeye asarlardı; aynı şekilde mumyalanmış eller kaşık, kemikler flüt, boyanmış ve sergilenen kafatasları ayin zili olarak kullanılır.

***Yakılmış ceset**:* Birçok mitolojiye göre saflaştırma ateşi, özgürlüğü sağlayan en büyük objedir. Bali'de ateş, cesedi küllerine kadar ayrıştırmadıkça ölü insanın saflaşmadığına ve ruhunun vücudundan ayrılmadığına inanılır. Ateş, birçok inanışa göre oluşum ve doğuşun işaretidir. Ateş sayesinde üstün bir varoluş seviyesi yakalamak mümkündür. Yunan mitolojisine göre Herakles kendini Oeta Dağı'nın tepesindeki odun yığınının üstüne gererken, Zeus diğer tanrılara onun kendilerine eşit olacağını duyurmuştur: Ateş onu insan kısmından kurtarıp ölümsüz ve yüce yapmaktadır. Aynı konu Hinduizm'in klasik yazıları olan Upanisadlar'da da bulunur. Yakma ayinlerinde sadece cesedin kirliliğinden değil insanlık durumunun kirliliğinden de arınılır. Küller bu kirliliğin kanıtıdır; şöyle ki, eğer vücut mükemmel olsaydı külsüz bir şekilde yanardı.

Kalıntıların çeşitli akıbetleri vardır. Japonya'da kemikler geleneksel olarak iki kaba konur. Bunlardan biri ölünün yakıldığı, diğeri de doğduğu yere gömülür. Tayland'da ise kalanların bir kısmı bir kaba konulup evde saklanır, diğer kısım ise dağın eteğine gömülür, türbe benzeri yapılarda saklanır ve hatta bir nehre atılır. Eski bir Hint adetine göre kalanlar mezara gömülürdü. Sonraları, bugün hala geçerliliğini koruyan bir kural empoze edildi: Ateş suların oğlu olduğu için cenaze ayininde önce biri, sonra da diğeri olmalıydı. Ayrıca küller ve kireçlenmemiş kemiklere, Şiva'nın saçından akan kutsal nehir Ganj'a atılmadan önce su, inek ve hindistan cevizi sütü serpilirdi. Diğer kutsal nehirlerin ölüleri akıntı boyunca kutsal ikametgahlarına götürdüğü Nepal ve Tayland'da da aynı durum geçerlidir. Bali'de kalıntılar akrabalar tarafından özenle düzenlenir, kutsal suda yıkanır, ipek örtü üzerine serilir ve çiçeklerle süslenmiş, kurutulmuş bir hindistan cevizinin içine konur. Son olarak da Venezuela'nın Yanoama

kabilesine değinelim: Bu kabile savaşçılarını yaktıktan sonra kalan kemiklerini ezip yiyeceklere veya içeceklere karıştırıp tüketir.

Yakma diğer bütün geçici gömme şekillerine benzetilebilir ve ölülerini yakan insanlar ikili cenazenin klasik şemasına birçok açıdan uyarlar. Fakat anlamda değişiklik ve zamanda kısalma göze çarpmaktadır. Ölünün dışarıda bırakılması temeline dayanan ilk cenaze töreni ölüyü rahatlatır ve sadece çürümeyle ulaşılabilecek bir saflığa eriştirir. Ölüyü yakanlar bu ilk törenin dengini genellikle kısa olan ölüm ve ölünün yakılması arasındaki boşlukta gerçekleştirirler. Yanmış ve saflaştırılmış artıklarla ilgili olan ikinci kısım ise ölünün ruhsal alemde birleşmesi ayinidir ve bu ayinle birlikte yaşayanların ağıt yakması sona erer.

Cesetlerin korunması: Mısır'ın mumyalama teknikleri ünlüdür. Uzun, zor teknikler sadece Osiris'le asimilasyon sonucu ölü insanı bir tanrı yapan osirifikasyon ayininin yapısında işe yarar. Teknik düzenlemeler öncesinde, esnasında ve sonrasında katılanların çokluğunu ve hazırlıkların aldığı uzun zamanı iyi açıklayan fazlasıyla komplike bir seremoni yer alır. Yakarışlar, şiirler ve dualar mumyacıların her bir hareketini noktalardı ve bu kişilerin hareketleri sıkı bir şekilde düzenlenirdi.

Ayin yapılmadan ölümden sonraki hayat mümkün değildir. Nitekim mumyalamanın sonunda rahip "Yaşamın ve gençliğin bitmeyecek; her zaman ve sonsuza dek" diye bağırırdı. Sonra son seremoni yapılırdı: Ağzın açılması. Saflaştırma çadırı veya mezar girişinde ayini yöneten rahibin hareketlerine sunu ve kurbanlarla, tütsüler ve sihirsel-dinsel formüllerle eşlik edilirdi. Ayinin sonunda rahip, ölüye yaşam enerjisini yeniden tanıtmak için onun yüzüne dokunurdu.

Bunlara ek olarak, Güney Amerika'da keşfedilen mumyalar ve İspanyol şahitlerin anlatımlarıyla örneğin İnkalar'ın ölülerini mumyaladıkları doğrulanmıştır. İnkaların zamanımıza Mısırlılardan daha yakın olduğunu belirterek(Orta Çağ'ın sonları) , teknik açıdan mumyalamadaki başarıları Mısırlılarınkiler kadar yüksek olmaması ilgi çekicidir. Vücuda değişik malzemeler uygulanmış(bal, çam sakızı ve otlar), vücut roucou(bir çeşit sebze) ile boyanmıştır; iç organlar da çıkarılıp ayrı kaplarda saklanmıştır. Kuru iklim ve gömme metotları (kayalar arasındaki bir delik veya bir cenaze kavanozu) cesetlerin korunması için uygun koşullar sağlıyordu. Firavunlar gibi, bu işlemler İnkalar'da kral ailesi fertlerine uygulanıyordu. XVI. yüzyılda İnca menşeli bir şair olan Huaman Poma tarafından yazılan bir hikaye, kraliyet cenaze törenlerini anlatır: Sembolleriyle birlikte mumyalanmış olan İnka, yanında aynen mumyalanmış gibi bir ay kadar bekle-

yen kadınlar ve hizmetçilerle diğer tarafta ona hizmet etmeleri için defnedilir. Mumyalama tekniklerinin basit olmasına karşın faydayı artırmak için mükellef bir ayin yapıldığını düşündüren sebepler vardır. Böylece, ölünün yanına gömülen paraların cesedin bozunmasına yol açan kötü ruhların baskılanmasında kullanıldığı düşünülür. Gerçekten yaşam gücü(aya) cesedin bütün parçalarında kaldığı için, cesedin çürümesi kişinin yok olması demektir. Diğer taraftan eğer ceset korunabilirse, ölenin ruhu, kendi soyundan gelenlerden biriyle reenkarne edilebilirdi. İkinci doğuma dair bu düşünce mezar ve cenaze kavanozlarında bulunan cesetlerin anne karnındaki pozisyonda bulunmalarını açıklayıcı olabilir.

Şartlar ne olursa olsun, mumyalamayı geçici bir gömme işlemi olarak tanımlayan Robert Hertz'le anlaşabiliriz (Hertz 1970, s.20): Eğer ölümü gömmeden ayıran süreç, topraklaşma ve kurumaya yeterli süreyle uyumluysa, Mısır ve diğer arkaik etnik grupların ayinleri arasında bir simetri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak mumyalama bittiğinde, ceset yok edilemez olup mezara iletildiğinde, ruh Ialou ülkesine gitmek için yola çıkacak ve geride kalanların yasları sona erecektir. Topraklaşmanın oluşması için gereken zaman olan bekleme periyodu ancak bir müdahaleyle kısaltılabilir; ceset, kül ve kemik kalıntılarından ziyade vücudun görünen bütünlüğü(mumya), veya bir parçası(parmak, baş) ile denktir.

SONUÇ

Kutsal "stricto sensu" küresinde sınırlandığı görülebilen cenaze ayinlerinin bir portresini çizdim. Ayinlerin -çoğunlukla geçmiş zamandaki ve az bir derecede günümüzdeki-, ölümle (kabul edilmiş olsa bile) hayat arasına bir mesafeye koymak ve insanlar kendilerini ölümle yakın hissettiği zaman ölümün eğlenceli taraflarını bularak veya onu hafifleterek kendilerini toparlamaları için yapıldığı düşünülebilir. Bu yüzden cenaze ayinleri ölüm dramını gerçek boyuttan hayali boyuta taşıyabilir (yer değiştirmeler, simgeler, semboller ve mecazlar ile) ve asıl yararları da budur. Cenaze adetlerinin iki temel amacı şunlardır: Ölüm tarafından huzursuz edilen insanları tekrar bir araya getirmek ve ölen kişi için yapılabilecek her şeyin yapılmasına hizmet edilirken ve kaderi çizilirken, geride kalanların teselli edilmesidir. Bütün bölgelerde böylesi ayinler kendi yer ve sahneleriyle, senaryo ve aktörleriyle ayinsel dramlar ve bireysel veya toplumsal terapiler (Nasser'in hareketli cenazesi hatırlanabilir)olarak tanımlanırlar. Bu açıdan geleneksel kültürler modern dünyanın unuttuğu bitip tükenmez sembolizm kaynaklarına haizdir.

Gerçekten özellikle şehir ortamında modern hayat ayin düzeyinde belki de geri dönüşümsüz pek çok değişimi gerektirir ve akranlarımızın fizik dengesini huzursuz etmektedir. Çoğu uygulama basitleştirilmiş veya vazgeçilmiştir: Yeniden hayat bulma hastane veya küçük apartmanlarda imkansızdır, taziye ve kortejler artık yapılmamaktadır. Şu durumları düşünün: Mesela günümüz ölü uygulamalarında önceki zamanların kirliliği temizlik bahanesiyle yer değiştirmiştir. Suje olarak cesede saygı, obje olarak cesetten korku ile, aileye saygı da önemsiz bir ücretin bilinmezliği ile yer değiştirmiştir. Aynı şekilde, yas işaretleri de artık kullanılmamaktadır –yirmi dört saatlik yas kıyafetlerinden yirmi dört saatlik yasa geçtik- ve bu birisinin üzüntüsünü göstermesini güçleştirmektedir. Unutulmuşların arasında kaybolan ölü için insanlar günbegün daha az ilgi göstermektedirler; saçılan küller ölünün bir kültü için tek fiziksel desteği yok ederken, ruhlarının huzuru için her gün daha az dualar edilmektedir. En azından eğer ayinler ruhsal boyutta bile olsa eskiden daha çok ölülerle ilgiliyken, şimdi ise yaşayanlarla ilgilidir. Şöyle ki bir örnek olarak, yeni Roma Katolik Kilisesinin hasta yağlama ayini ölümün kendisini uzaklaştırmayı gerekli bir motivasyon olarak görmektedir. Bu gerçekten diğerleri tarafından şahit olunan, bir geçiş olarak kabul edilen ölümün ortadan kaybolmasıdır.

Şüphesiz ki bugün insan oğlu kendini, ayinler ve sembolleriyle ilgili olarak tehlikeli bir kültürel boşluğa mahkum etmektedir. Bu bağlamda ,en samimi biçimde kolaylaştırılmış ayinlerimizin, yaşamamıza yardım edecek bir ayinden yoksun bırakıp bırakmayacağını sorabiliriz.

HAMİD BİN ALİ EL-'IMADİ'YE AİT "ET-TAFSİL Fİ'L-FARKI BEYNE'TTEFSİR VE'T-TE'VİL" ADLI RİSALENİN TERCÜMESİ

Hamid Bin Ali El-'Imadi

Çeviren Dr.Muhammet TASA[*]

"Et-Tafsîl fi'l-Farkı Beyne't-Tefsîr ve't-Te'vîl" adlı eser miladî 1692-1758 yılları arasında yaşamış olan Hâmid Efendi'ye aittir. Hâmid Efendi, ilk defa tefsir ve te'vîlin farklılığını konu alan bir eser telif etmiştir.

Yazar bu risalede tefsir ve te'vîlin lugat ve ıstılah anlamlarını ve her iki terimin eşanlamlı olmadığını deliller ile ortaya koymuştur. Tefsirin, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin kesin olarak açıklaması, te'vîlin ise, muhtemel anlamlara gelebilen ayetin, bu anlamlardan birine yönlendirilmesi olduğunu tespit etmektedir. Te'vîlin, dil kurallarına ve dinin rûhuna uygun olması şartıyla sahih, değilse batıl olacağı yargısına varmaktadır.

Aşağıdaki metin Yüksek Lisans tezi olarak tahkik edilen bu risalenin Türkçe çevirisidir:

TEFSİR VE TE'VİL ARASINDAKİ FARKA DAİR TAFSİLAT

Alim, saygın, erdemli, helal haramı ayırdeden efendimiz, Dımeşk Müftüsü Hamid Efendi el-İ'madî'nin telifidir-Allah onu korusun-.

Bismillahirrahmanirrahim.

Nimetlendirmesinden dolayı Yüce Allah'a hamdederek, Kelam-ı Kerim'inin tefsirini anlamayı ondan dileyerek, yaratılmışların en şereflisi, Allah'ın, ayetlerini vahyederek kendisini şereflendirdiği ve kendisiyle bizi şereflendirdiği asîl

---

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

Nebî'ye, soylu âline ve Kur'ân ayetlerinin hakikatleri üzerindeki örtüleri açan ve te'vîlin inceliklerindeki sırları öğrenmeyi başaran ashabına salât ve selam olsun.

Bu, te'vîl ve tefsir arasındaki fark ve güç ve kolaylaştırma ölçüsüne göre bu konuda söylenmiş sözleri açıklayarak derlediğim bir risaledir. Bu risaleye "et-Tafsil fi'l-farkı beynet-tefsir ve't-te'vîl" ismini verdim. -Allah bana yeter. O, ne güzel bir vekildir-.

Diyorumki: Allah kalbimi ve kalbini iman nuruyla aydınlatsın. Bizi tevfik ve irfan ehlinden kılsın. Muhakkak ki tefsir ilminde, bağırtlak kuşlarının bile şaşkına döneceği, akılların sapıtacağı çok önemli konular, ayakların ve kalemlerin kayacağı kaygan mevzular vardır. İşte tefsir-te'vîl arasındaki farkı bilmek, Kur'ânı en güzel şekilde okumak isteyenler için görevlerin en önemlisidir.

İmam Ebu'l- Leys es-Semerkandî -Allah ona rahmet etsin- tefsirinin giriş kısmında şöyle demektedir:

"Efendimiz Ali b. Ebî Talib (r.a.)den Peygamber(a.s.)'in bir hutbesinde şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: Ey insanlar! Allah, Kitab'ının muhkem ayetlerinde sizin için neyi helal neyi haram kıldığını açıklamıştır. O'nun helal kıldığını helal kabul ediniz, O'nun haram kıldığını da haram kabul ediniz. Müteşabih ayetlerine iman ediniz. Muhkem ayetleri ile amel ediniz. (Kur'ân'da verdiği) emsal ayetlerinden ibret alınız. "

Peygamber(a.s.), Allah'ın helal kıldıklarını helal tanımamızı ve haram kıldıklarını haram olarak değerlendirmemizi emretmişse, bu ancak (bu ayetlerin) tefsirini bildikten sonra olabilir. Zira Yüce Allah, Kur'ân'ı, insanlara hidayet kaynağı olarak indirmiş ve onu bütün yaratıkları için bir rehber kılmıştır. Şu ayet bunu göstermektedir:

"Kendisiyle sizi ve bundan sonra onu duyacak herkesi uyarmam için bu Kur'ân bana vahyolundu." Yani "sizi Kur'ân'la uyarmam için" demektir. Bu ayette, müjdelemeyi zikretmeden uyarma ifadesi ile yetinilmiştir. Eğer Kur'ân, Araplara ve Arap olmayan diğer insanlara rehber ise; tefsiri bilinmeden onlara rehberlik görevini yerine getiremez.

Bu, Kur'ân'ın tefsir ve te'vîlini öğrenmenin vacip olduğuna delâlet eder. Yine teknik olarak herhangi bir ilim dalında en güzel bir şekilde araştırma yapmak isteyenler için, (o konunun) sınırlarını belirlemeleri veya anahatlarıyla ortaya koymaları ve konuyu tam mânâsıyla bilebilmeleri için sözlük ve terim anlamlarını da bilmeleri gerekir. Buna göre:

"Tefsir" Kelimesinin Sözlük Anlamı:

الفسر kökünden türetilmiştir. الكشف: (Örtülü birşeyin örtüsünü) açmak demektir.

"el-Fâik" isimli eserde müellifi şöyle demektedir:

"Yüce Allah'ın "وأحسن تفسيرًا" ayetindeki tefsir kelimesi; kapalı olan birşeyin örtüsünü açmak anlamınadır."

"el-Kâmûs" müellifi şöyle demektedir: الفسر açıklamak, tefsir etmek gibi bir şeyin üstünü açmaktır.

Râğıb, "Mufredât"ında şu açıklamayı yapmaktadır: الفسر makul anlamı ortaya çıkarmaktır. Yine "fesr" kökünden idrar (tahlili)nin (herhangi bir hastalık olup olmadığına dâir) bilgi vermesine " تفسرة ": tefsira denilmektedir. Aynı zamanda "su şişesi" de aynı kelime ile adlandırılmaktadır. Nitekim doktorun tefsira'ya bakması suretiyle hastaların, hangi hastalığa tutulduğu ortaya çıkarsa, müfessir de işte böylece ayetin anlamını, yapısını, kıssasını ve sebeb-i nüzûlünü açığa çıkarır.

Ahmed b. Yahya b. Sa'leb'den: " فسرتُ الفرسَ": "Atı salıverdim",

" ركضتُ محصورًا لينطلق حصره"

"(Ahırda) mahsur kalan atı, (istediği kadar koşmak suretiyle) sıkıntısı giderilsin diye serbest bırakarak koşturdum". Sanki bu anlam da "كشف": açmak kökünden alınmıştır

"Mucmel" sahibi şöyle demektedir: Tefsir; beyân etmek, açıklamaktır. Fesr: Doktorun (hastalığı teşhis edebilmek için) suya bakmasıdır. Tefsira da böyledir.

Tefsirin "فسر" kökünden tef'îl kalıbında olduğu ve "سفر" fiilinden kalbedilmiş olduğu da söylenmektedir. Bu ise "جذب" ve "جبذ" ifadeleri gibidir. Ancak fesr; idrak (edilmeleri) için anlamları açıklama amacıyla, sefr ise; maddî varlıkları gözler önüne koymak için tahsis edilmiştir.

سفرت المرأةُ البيتَ denilir. "Kadın evi süpürdü" anlamınadır. "أسفر الصّبحُ": "Sabah aydınlattı" demektir. "وجوه مسفرة": "aydınlık yüzler" mânâsınadır. Tefsir ise: tenvîr; aydınlatma ve lafzıyla kastedilen ilgili (kelimeyi) açmak, ortaya koymak mânâsına gelir.

Tefsirin Istılah Olarak Tanımı:

Tefsir, ilimlerin ve bilgilerin temel esaslarına lafız ve anlam yönüyle delâlet eden, sadece bir tek suresiyle meydan okuyan Yüce Allah'ın kelâmı ile ilgili hususları açığa çıkaran bir ilimdir. Halbuki onlar, nehir yataklarındaki çakıl taşları, (Arap Yarımadası'ndaki) Dehnâ çölünün kumları kadar çok ve ifrat

ölçüsündeki ırkçılıkları, aşırı derecedeki câhiliye gayretleriyle ünlenmiş olmalarıyla birlikte hâlis Arapların belağât sahibi olanlarıydılar. Ama (Kur'ân) tabiatlarında var olan bu yeteneklerin seslerini tamamen susturdu, bölgelerindeki belağât sahibi olanları âciz bıraktı. Kur'ân'a saldırmak için hiçbir açık kapı bulamadılar. O'nu kötüleyebilmek için herhangi bir söz getiremediler. Nihayet kılıçlarla savaşmayı, harflerle mücadele etmeye tercih ettiler. Dille tartışmaktan yüz çevirip, kılıçlarla vuruşmaya yöneldiler. Kudretiyle, i'câzıyla onları aciz bırakan, Kur'ân'a bir benzer getirmekten onları alakoyan ve onu kıyamet gününe kadar âşikâr bir rehber, Peygamberlerin Efendisi'nin apaçık bir mucizesi kılan Allah ne Yücedir! - Allah O'na, tüm âline ve ashabına salât ve selâm eylesin. Âmîn.-

Tefsirin Konusu:

Yüce Allah'ın kitabıdır. Çünkü anlamı yönüyle Kur'ân'ı araştırır.

İbn-u Nuceym "el-Eşbâh"ta faydalı bir konuya değinmektedir:

"Bazı alimler "İlimler üç kısımdır" demişlerdir;

1-(Teşekkül ettikten sonra) olgunlaşmış, ancak henüz işi bitmemiş ilim; nahiv ve usûl ilmi bu gruptadır.

2.Ne olgunlaşmış, ne de işi bitmemiş ilim; beyân ve tefsir ilmi bu gruba girer.

3. Olgunlaşmış ve işi bitmiş ilim; fıkıh ve hadis ilmi de bu grubun içerisinde yer alır."

Bazı alimler şöyle demektedir: Çünkü tefsir ilminin durdurulabileceği bir sınır yoktur. Kim dikkatlice incelerse bu açığa çıkar. Zira konusu, meânî, i'câz yönleri, münasebet yerleri ve daha sadece gaybın sahibi Allah'ın bildiği diğer hususlar yönüyle Allah'ın muradını anlamaktır. Nasıl olur da herhangi bir noktada durdurmak mümkün olabilir? Öyleyse daha ilerisine geçmemek suretiyle bir noktada durdurulamaz. Tefsir kitaplarına vâkıf olup da bu konuda tefekkür eden kimse için bu sonuç açığa çıkar.

Tefsirin Gayesi:

Sağlam kulp(olan Kur'ân yolun)a sarılmak, fânî olmayan yüce ve gerçek saadete ulaşmak, Yüce Allah'ın (insanlara keşfini havale ettiği) dürülü kâinâtın içinde bulunan hârikalarının farkına varmak, O'nun emirlerine ve yasaklarına tutunmaktır.

Şiddetli İhtiyaç Duyulması Yönüyle Tefsir:

Dînî, dünyevî, âcil veya geleceğe yönelik her türlü kemal, şer'î ilimlere ve dînî bilgilere muhtaçtır. Bu ilimler de Yüce Allah'ın kitabını bilmeye bağlıdır. Bu nedenle alimler tefsir ve te'vîlin farz-ı kifaye ve üç İslam biliminin en yücesi olduğunda ittifak etmişlerdir.

TE'VİL:

Nadr b. Şumeyl şöyle demektedir:

Te'vîl; الإيالة kökündendir ve السّياسة: yönetmek, idare etmek anlamınadır. Sanki te'vîl yapan kişi sözü yönetmekte, ona gücü yetmekte, (uygun olan) yerine koymaktadır.

Hüsrev şöyle demektedir:

Te'vîl; "الأول" kökündendir. Dönmek ve yönelmek anlamınadır. Sözcüğü, muhtemel (anlamın)a yönlendirmektir. Eğer Kur'ân'da veya hadiste böyle bir durum vaki olursa; Kur'ân veya sünnete ya da belirlenmiş ilkelere uygunsa geçerli, değilse geçersiz te'vîl olur.

Tefsir ve te'vîl arasındaki fark hususunda ihtilaf etmişlerdir. "Fâik"te şu ibare geçmektedir: Ebu'l-Abbâs, te'vîl ve tefsirin aynı anlama geldiğini söylemektedir. Bir grup bu görüşe karşı çıkmıştır. Hatta ibn-u Hubeyb en-Neysâbûrî mübalağa ederek şöyle demiştir: Zamanımızda öyle müfessirler bulunmaktadırlar ki, tefsir ve te'vîlin farkı sorulduğunda doğru bir cevap veremezler.

Bu konuda er-Râğıb şöyle demektedir:

Tefsir, te'vîlden daha umûmî bir anlam ifade eder. Çoğu kullanımı sözcüklerde ve terimlerdedir. Te'vîlin çoğu kullanımı ise anlamlarda ve cümlelerdedir. Te'vîl daha çok ilâhî kitaplarda kullanılır. Tefsir ise hem ilâhî kitaplarda ve hem de başka yerlerde kullanılır.

Ebû Tâlib et-Ta'lebî (Allah ona rahmet etsin) şöyle ifade etmektedir:

Tefsir; gerek hakikî gerekse mecâzî anlamda olsun sözcüğün nerede kullanıldığını açıklamaktır. الصّراط kelimesinin الطّريق ile, الصّيّب kelimesinin المطر kelimesiyle tefsir edilmesi buna örnektir. Te'vîl ise; sözcüğün bâtınını açıklamaktır. الأول kökünden türetilmiş olup işin sonuna dönmek anlamınadır. Te'vîl, kastedilenin hakikatını haber vermek, tefsir ise kastedilenin delîlini bildirmektir. Çünkü sözcük, kastedileni aydınlığa kavuşturur. Bu halde kastedilen anlamı açan kelime delil olmaktadır. "إنّ ربّك لبالمرصاد" (89):14 ayeti buna bir örnek oluşturur. Bu ayetin tefsiri: المرصاد , الرّصد kökündendir. رصدتُه denilir. رقبتُه anlamınadır. المرصاد bu kökten مِفْعَالٌ vezninde bir kelimedir. Bu ayetin te'vîli ise; Yüce Allah'ın emirlerinde gevşeklik göstermek ve O'nun sözcüğün dilde sözcüğün dilde konulduğu anlamın tersine, murad edileni

sözcüğün dilde konulduğu anlamın tersine, murad edileni açıklamayı gerektirir.

İbnu'l-Cevzî ise şöyle demektedir:

Tefsir; herhangi bir şeyi gizlilik konumundan açıklık konumuna çıkarmaktır. Te'vîl ise; sözü kendi yerinden, ispatında delile ihtiyacı olan (bir anlam)a nakletmektir. Zira o delil olmasaydı sözcüğün zahiri terkedilmezdi.

Bir başkası da şöyle demektedir:

"Tefsir; müşkil sözcükden kastedileni açmaktır. Te'vîl ise; sözcükdeki muhtemel iki anlamdan birisini, sözcüğün zahirine uygun olanına göndermektir."

"Tefsir; sözün evvelini, te'vîl ise sözün sonunu açıklamaktır" denilmiştir.

Tefsirin muhkem ayetler, te'vîlin ise müteşâbih ayetler için olduğu da söylenmiştir.Tefsir ilminin yaratılmışlara, te'vîl ilminin Hak Teâlâ'ya aid olduğu da dile getirilmiştir. Yüce Allah

وما يعلم تأويله إلاّ اللّه

"Onun te'vîlini ancak Allah bilir"buyurmaktadır ki, bunun anlamı; kıyamet, ne zaman kopacağı, alametleri ve ne zaman oluşacağı gibi, Allah'ın müphem kıldığı ğaybla ilgili konulardadır.

Tefsirin, hakkında ihtilaf olmadığı konularda, te'vîlin ise hakkında ihtilaf olan konularda olduğu da ifade edilmiştir.

Te'vîl ve tefsirin anlamı hakkında herkes ifratla tefrit arasındadır. Gücümüzün yettiği ölçüde bize orta yolu tutmak ve insaflı davranmak yaraşır.

Tefsir: ayetin nüzûlü, kıssası, fazileti, durumu, kendisi için indiği sebepler bilgisi, Allah'a şahitlik etmek ve bu sözcükle neyi kastetttiğini söylemektir. Bu ancak Peygamber(s.a.v.)'in hadisi veya ayetlerin inişine ve vahye şahit olan sahabenin sözleriyle mümkündür. Zira sahabe bilerek söylemektedirler. Bu nedenle Hâkim "Mustedrek"te sahabî tefsirinin kayıtsız şartsız olarak merfû hadis hükmünde olduğu kanaatine varmıştır. Her ne kadar İbnu's-Salâh bu konuda ona karşı çıksa da; sahabe ayetler hakkında her hangi bir konuyu bilemediklerinde Peygamber(s.a.v.)'e sorarlardı. Nitekim rivayet edilmiştir ki;

و لم يلبسوا إيمانهم بظلم "İmanlarına zulüm karıştırmadılar" ayeti nazil olduğunda "Hangimiz nefsine zulmetmez?" diye sormuşlardır. Bunun üzerine Peygamber(s.a.v.) "zulm" kelimesini "şirk" ile tefsir etmiştir. Şu ayet-i kerîmeyi de delil getirmiştir: إنّ الشّرك لظلم عظيم "Muhakkak ki şirk büyük bir zulümdür."

Hz. Aişe'nin "الحساب اليسير"e dâir sorusuna "ذلكِ العرض" cevabı, " الخيط الأسود والخيط الأبيض" hakkında Adiyy b. Hatem'in kıssası vb. olaylar da buna dâir örneklerdir.

Peygamber(s.a.v.), Kur'ân'ın tümünün veya çoğunun tefsirini açıklamıştır. Bu konuyu Ahmed b. Hanbel'in ve İbn-i Mâce'nin Ömer(r.a.)den rivayet ettiği şu hadis desteklemektedir: "Ribâ ayeti son inen ayetlerdendir. Rasulullah(s.a.v.) onu tefsir edemeden Rabb'ine kavuştu." Fehva'l-kelâm (sözün amacı), ayetler indikçe Peygamber(s.a.v.)'in ashabına tefsir ettiğini, ama bu ayet indikten sonra tefsir edecek fırsatı kalmadan vefat etmesi nedeniyle bu ayeti onlara tefsir edemediğini göstermektedir. Hz. Ömer'in bu ayeti özellikle zikretmesi buna göstermektedir.

Ebû Abdurrahman es-Sulemî şöyle demektedir:

Osman b. Affân, Abdullah b. Mes'ûd ve diğerleri gibi(r.a.) Kur'ân okutanlar bize rivayet ettiler ki; Peygamber(s.a.v.)'den on ayet öğrendikleri zaman, bu ayetlerin muhtevasındaki ilim ve ameli öğreninceye kadar diğer ayetler(i öğrenmey)e geçmezlerdi. Şöyle dediler: "(Peygamber) bize Kur'ân'ı, ilim ve ameli bir bütün olarak öğretirdi."

Eğer Bezzâr'ın Âişe(r.a.)'den rivayet ettiği "Rasulullah(s.a.v.) Kur'ân'dan hiç bir şey tefsir etmezdi. Ancak Cebrâil'in kendisine öğretmesinden sonra tefsir ettiği ayetler bundan müstesnadır." hadisi bunu reddeder derseniz; şöyle cevap veririm: Bu hadisi İbn-i Kesîr(r.a.) münker olarak kabul etmiştir. Aynı zamanda bu hadiste müşkil ayetlere işaret olduğu te'vîli yapılmıştır. O da Yüce Allah'tan bu ayetlerin açıklamasını indirmesini istemiş, bunun üzerine Cebrâil(a.s.)'in diliyle tefsirini indirmiştir. Nitekim İbn-i Cerîr (Allah ona rahmet etsin)'in de zikrettiği gibi bu rivayet önceki hadisle çelişmez. En iyisini Allah bilir.

Te'vîl, kitap ve sünnete aykırı olmayan muhtemel anlamlardan bir anlama ayeti yönlendirmek ve Allah adına şahitlik etmeden, "kesin olarak böyledir" demeden muhtemel anlamlardan birini tercih etmektir.

İbnu'l-Hâzin şöyle demektedir:

Tefsir ve te'vîl arasındaki fark: muhakkak ki tefsir işitilen nakle bağlıdır. Te'vîl ise geçerli bir anlayışa bağlıdır.

Tefsire İlişkin Örnekler:

وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا

"Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa..."

Bahse konu olan iki grup Evs ve Hazrec'tir.

ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد

"Güçlü kuvvetli bir millete karşı, savaşmaya çağrılacaksanız;

Ayet-i Kerîme'de bahsedilen Fârisîler ve Yemen halkıdır.

ومن النّاس من يعجبك قوله في الحياة الدّنيا

"Dünya hayatına dâir konuşması senin hoşuna giden insanlar vardır."

Bu kişi el-Ahnes b. Şerîk'tir

ومن النّاس من يشري نفسه ابتغاء مرضات اللّه

"İnsanlar arasında, Allah'ın rızasını kazanmak için canını verenler vardır."

Bu kişi Suheyb'tir.

Bu vb. tefsirdir. Bu konularda ancak nakil ile konuşulabilir.

Te'vîl Örnekleri:

انفروا خفافا وثقالا

"İsteyen, istemeyen, hepiniz savaşa çıkın."

Ayetteki خفافا وثقالا ifadelerinin anlamı;

Bazılarına göre "gençler ve ihtiyarlar olarak",

Bazıları ise "fakirler ve zenginler olarak",

Bir grup ise "bekarlar ve evliler olarak ",

Bir başka gruba göre ise "sağlıklılar ve hastalar olarak ",

Başka bir gruba göre ise "istekliler ve isteksizler olarak" anlamlarına te'vîl edilmiştir. Bu te'vîldir. Hepsi de câiz ve makbuldür. Bunları söylemekte usûle uygun olması ve akla ters gelmemesi nedeniyle bir sakınca yoktur.

Te'vîlin câiz olduğuna dâir

أفلا يتدبّرون القرآن

"Kur'ân'ı durup düşünmüyorlar mı?" ayet-i kerimesini delil getirdiler. Bu ayette, mânâlarına vâkıf olmak için Kur'ân üzerinde düşünmeye bir teşvik vardır.

Yine bu konuya ilişkin ayet-i kerimeler:

1. Ayet-i Kerime:

لعلمه الّذين يستنبطونه منهم

"... onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi."4:(83)

2. Ayet-i Kerime:

وإذ أخذ اللّه ميثاق الّذين أوتوا الكتاب لتبيّننّه للنّاس

"Allah, Kitab verilenlerden, onu insanlara açıklayacaksınız, diye ahit almıştı."

3.Ayet-i Kerime:

لتبيّن للنّاس ما نزّل إليهم

"Sana da, insanlara gönderileni açıklayasın diye..."

4.Ayet-i Kerime:

وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ

"Bu Kur'ân bana, sizi ve ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyolundu."

5. Ayet-i Kerime:

إنّا أنزلناه قرآنا عربيّا لعلّكم تعقلون

"Biz onu, anlayasınız diye, Arapça bir Kur'ân olarak indirdik."

6. Ayet-i Kerime:

لعلّكم تتفكّرون

"Umulur ki düşünürsünüz. "

7. Ayet-i Kerime:

...تبيانا لكلّ شيء

".. her şeyi açıklayan ....

Peygamber(s.a.v.)'in hadisi:

"Yeryüzünden ilk kaldırılacak ilimdir." Ey Allah'ın Rasûlü! Kur'ân mı kaldırılacak? diye sordular. Şöyle buyurdu: "Hayır, Ancak, te'vîlini bilenler ölecekler. Arzularına göre te'vîl etmeye çalışan kişiler kalacak."

(Allah onları rahmetinden mahrum kılsın) Râfizîlerin مرج البحرين يلتقيان ayet-i kerimesini Ali ve Fâtımâ(r.a.) ile , يخرج منهما اللّؤلؤ والمرجان ayetini de Hasan ve Hüseyin ile tefsir etmeleri buna bir örnektir.

Hasan (Allah ona rahmet etsin) şöyle demektedir:

"Yüce Allah hangi ayeti indirdi ise, kullarının, o ayetle neyi kastettiğini bilmelerini arzu eder."

Beyhakî ve daha başka râvîlerin Ebû Hüreyre(r.a.)den rivayet ettikleri merfû hadiste şöyle buyurulmaktadır:

"Kur'ân'ı i'râb ediniz (açıklayınız) ve ğarîbini öğreniniz."

Abdulluh b. Bureyde'den, o da Rasulüllah(s.a.v.)'in ashabının birinden şöyle rivayet etmiştir:

"Kırk gün kırk gece yolculuk ederek Yüce Allah'ın kitabından bir ayeti i'râb edeceğimi (açıklığa kavuşturacağımı) bilseydim, muhakkak yapardım. "

İbnu'l-Enbârî, Ebûbekir es-Sıddîk(r.a.)'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir:

"Kur'ân'dan herhangi bir ayeti i'râb etmem (açıklığa kavuşturmam), muhakkak ki her hangi bir ayeti ezberlememden bana daha çok sevimlidir."

Şa'bî, Ömer(r.a.)den şöyle dediğini rivayet etmektedir:

"Kim Kur'ân'ı okur ve peşinden i'râbını yaparsa, ona Allah katında şehid sevabı verilir. "

Burada "i'râb"ın anlamı nedir? diye soracak olursanız: "açıklamak ve tefsir etmek anlamınadır" derim. (İ'râb kelimesi) dilde tefsir demektir. Bir kişi gönlündekini açığa vurduğunda أعرب الرّجلُ عمّا في ضميره "Adam gönlündeki ifade etti", cariye yüzünü açtığı zaman

أعربت الجارية عن وجهها

"Cariye yüzünü açtı" denilir.

İ'râb'ın nahivdeki hükmüne atfedilmesi ise burada geçerli olmaz. Çünkü nahivdeki "i'râb" daha sonraları ortaya çıkmış bir terimdir. Yine nahvî i'râb, zaten konuşmalarının içeriğinde mevcuttu ve onu öğretmeye ihtiyaç duymuyorlardı. Buradaki i'râbın terim anlamına değerlendirilmesinin geçerli olduğuna, Silefî'nin "Tuyûriyyât"ta İbnu Ömer(r.a.) hadisinden tahriç ettiği "Kur'ân'ı i'râb ediniz ki, size te'vîlini göstersin" merfû hadisiyle delil getirilmesi söz konusudur ki, bu da uzak bir görüştür.

İbn-i Abbâs(r.a.) Peygamber(s.a.v.)'in şöyle dediğini rivayet etmektedir:

"Kur'ân zelûldür (kendisine verilen farklı farklı anlamlara müsaitlik arzedebilir), vücûh sahibidir (birden fazla anlama yorumlanabilir). Onu en güzel anlamına yönlendiriniz."Bu hadisi Ebû Nuaym ve diğerleri tahriç etmişlerdir.

Yine bu konuya dâir Abdullah'ın hadisi de vardır:

"Allah'ın kitabında hiç bir şey yoktur ki ezlâli üzerine gelmesin."Yani vechi ve tarîkları (çeşitli anlamları ve yollar) . Ezlâl, kesra ile ذِلّ kelimesinin çoğuludur. ركبت أذلّ الطّريق "En zor yola girdim" denilir ki kendisi nedeniyle yorulunan, zorlanılandır.

"ذلول" sözcüğünün iki vechi vardır. Birincisi: okunulabilir, onu okumaya herkesin dili döner. İkincisi: çok açık anlamlıdır. Böylece Kur'ân'ı anlamaya (çalışanların) anlayışları yetmemezlik etmez.

O Kur'ân, kendisini anlamaya çalışanların anlayışları yeterli gelecek derecede (açık anlamlı)dır.

"ذو وجوه" sözcüğünün iki vechi vardır. Birincisi: Ayetlerin dizilişi, nazmı, i'câzıyla uyumlu olarak çeşitli te'vîl alternatiflerini taşır. Ebu'd-Derdâ(r.a.)'nın sözü bu konuyla ilgilidir:

"Kur'ân'ın çeşitli vecihlerini görünceye kadar, tefekkuh edemezsin (iyice anlayamazsın."yani; taşıyabileceği anlamları görünceye ve ona yönelmeye hazırlanıncaya kadar demektir. Bu konuda Ali'nin sözü de vardır:

"Onlarla (tartışırken) Kur'ân ile münazara etme! Zira o, hammal (çeşitli anlamları kabul edebilecek bir yapıya sahip)tir, vecihleri vardır."Yani; ona her türlü te'vîl yüklenir de, o da bunları taşıyabilir. "ذو وجوه" ise; çeşitli anlamlara sahiptir, demektir.

İkincisi: Kur'ân, emir, nehiy, va'd ve vaîd, haram ve helaldan vecihleri toplar.

" فاحملوه على أحسن وجوهه" ifadesinin de iki vechi vardır. Birincisi: te'vîlini, anlamların en güzeline yönlendiriniz demektir. İkincisi: "Ruhsatlara başvurmadan azimetler ve intikam almadan bağışlamak (gibi) içindeki en güzel(hükümler)le amel ediniz" demektir. İşte bunların hepsi, istinbatın caiz olduğunun delilidir.

İbn-i Abbâs(r.a.): Tefsir dört vecihtir; Arapların konuşmalarıyla bildikleri vecih, hiç kimsenin cahilliği ile mazur kabul edilemeyeceği vecih, alimlerin bildikleri vecih, ancak Yüce Allah'ın bildiği vecih.

İbn-i Abbâs(r.a.)'ın sözünü şöyle açıkladılar:

Birincisi: dil gerçekleri ve konuşma alanıdır.

İkincisi: tevhid ve Allah'ın koyduğu hükümlerdir.

Üçüncüsü: hükümlerin ayrıntıları ve muhtemel anlamlı ayetlerin te'vîlidir.

Dördüncüsü: kıyametin kopma vakti, alametlerinin ortaya çıkış vakti gibi ğaybe ilişkin konulardır.

Kendisini bilmemekle kimsenin mazur olmayacağı konular(ı öğrenmek) farz-ı ayndır. Alimlere mahsus olan konular(ı öğrenmek) ise farz-ı kifâye olur.

"Bazıları sahih bir naklin kendisini (başka bir anlama) göndermesi durumu müstesna olmak üzere, Kur'ân'ın her hangi bir şeyle te'vîlini caiz görmediler" derseniz şöyle cevap veririm: "Sahih nakle muhtaç olan ve içerisine ra'yin karışmadığı - daha önce de geçtiği gibi- tefsirdir, te'vîl değil. Selef-i salihînden ve sahabe(r.a.)'den bir grubun bazı ayetlerin te'vîlinde ihtilaf etmeleri bunu desteklemektedir. Eğer kendilerinde bu konularla ilgili her hangi bir hadis olsaydı, ihtilaf etmezlerdi. Yine hakkında hadis olmayan konularda konuşmak

haram olsaydı, bu konularda ağızlarını açmazlardı. Ancak, Kur'ân'ı anladıkları ölçüde mânâlarını açıkladılar.

Muhakkak ki Peygamber(s.a.v.) İbn-i Abbâs(r.a.)'a şöyle buyurarak dua etmiştir: "Allahım! Onu dinde ince anlayış sahibi eyle ve ona te'vîli öğret!" Bu nedenle İbn-i Abbâs(r.a.)'dan daha çok tefsir nakledilmiştir.

Usûlüne uygun da olsa ra'y ile tefsire karşı çıkan) bazıları şu rivayetlerle görüşlerine delil getirdiler:

İbn-i Abbâs(r.a.) tarafından Peygamber(s.a.v.)'den rivayet edilmiştir ki: "Kim Kur'ân hakkında kendi görüşüyle veya bilmediği ile konuşursa Cehennem'den yerini hazırlasın." -Bu hadisi Ebû Dâvud ve Tirmizî rivayet etmiş, Tirmizî hadisin hasen olduğunu belirtmiştir. Bu hadisin çeşitli tarîkleri vardır. -

Peygamber(s.a.v.)'in "Kim ki Allah'ın kitabı hakkında kendi görüşüyle konuşur da, doğruya isabet ederse hata etmiştir." buyurduğu Cundeb hadisi, - Bu hadisi de Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî tahriç etmişlerdir. Razîn, bu hadise "Kim de kendi görüşüyle konuşur da doğruya isabet edemezse, muhakkak ki küfre girmiş olur." kısmını eklemiştir. Ancak bu kısım temel hadis kitaplarında yoktur. -

(Ebûbekir) es-Sıddîk(r.a.)'ın sözü ; "وفاكهة وأبّا" ayeti kendisine sorulduğunda "أبّ" kelimesinin ne anlama geldiğini bilmiyorum" demiştir. Bunun üzerine, "kendi anlayışına göre söyle ey Allah'ın Rasûlünün halîfesi!" denilince, şu cevabı vermiştir: "Bilmediğim bir konuda Yüce Allah'ın kitabı hakkında söz edersem, beni hangi gökyüzü gölgelendirir, hangi yeryüzü beni üzerinde barındırır?" Bir başka rivayette ise şu ifadeyi kullanmıştır: "Allah'ın kitabında her hangi bir ayet hakkında, Allah'ın o ayette murad etmediği bir şeyi söylersem..."

Bu rivayetlerdeki maksadın, delilleriyle birlikte sözcüklerin şahitliklerini dikkate almadan, aklına geldiği (gibi söz etmek) olduğu değerlendirmesi yapılmıştır. Eğer rastgele doğruya isabet etse bile, delil hatalı duruma düşmüş olmaktadır.

İki çeşit ra'y olduğu söylenmiştir: 1. İnsanın iç dünyasından doğan, ansızın aklına gelen ra'y ki, bu zan ve tahmindir. İşte yasaklanan ve Kur'ân'ın menettiği bu çeşit ra'ydir. Zira Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme."

"Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeniz..."

2. Olgun bir akıl, yetenekli bir ilim ve Allah tarafından apaçık bir destekten kaynaklanan ra'y: Bu belirlenmiş usul ve kesinleşmiş kurallara bağlı olarak

(yapılan ve) kabul gören hüküm çıkarmadır ve övülmüş ra'ydir ki, yasak olmaması gerekir. Değilse bütün ilimler batıl olur. Çünkü hiç bir kitap yoktur ki, hakkında sahabeden hiç bir rivayet olmamakla birlikte Arapça kurallara göre alimlerin çıkardıkları hükümlerle dolu olmasın.

Tîbî şu açıklamayı yapmaktadır:

Hüküm çıkarmak nasıl yasak olabilir ki, dört mezhep imamı ve alimler Kur'ân'dan fıkıh, usul, nahiv meânî, ahlak vb. pek çok ilimleri çıkarmışlardır. Bu konuda söylediklerinin hepsi, işittikleri şeylerden ibaret değildir. Hüküm çıkarmaya karşı çıkmak, dinde büyük bir kapının kapatılmasına yol açar.

Ebu'd-Derdâ şunu söylemektedir:

"Kur'ân için çeşitli vecihler (alternatif anlamalar) görünceye kadar, (dinde) tam anlamıyla ince bir anlayış sahibi olamazsın." (el-Bağavî) bu rivayeti "Şerhu's-Sünne"de tahriç etmiştir.

Müminlerin emîri Ali(k.v.)'ye "Sizde vahiy namına Kur'ân'da bulunmayan bir şey var mı?" diye sorulmuş, bunun üzerine şöyle cevap vermiştir: "Taneyi yaratan ve bütün canlılara varlık bahşeden Allah'a yemin olsun ki, hayır! Sadece bir anlayış yeteneği vermiştir ki, onu da Allah Kur'ân hakkında her insana lütfeder." Bu rivayeti Buhârî, Müslim vd. tahriç etmişlerdir.

Hucctü'l-İslam el-Gazâlî "İhyâ"da şöyle demektedir:

"İlmî konularda alimler, saf bir kalp ile kavrayışlarına güvenmelidirler, sayfalara ve kitaplara değil. Yine başkalarından işittiklerini taklit etmeleri de doğru olmaz. Çünkü bir kişi söylenen şeyleri ezberlemekle yetinirse ilim kabı olur, bilgin değil".

Ubeyy b. Ka'b (r.a.) şöyle demiştir:

"Senin için ne ortaya çıkarsa -yani doğru görüş ve sağlam fikir üzere zahir olursa- o konuda amel et, onunla yararlan. Sana müteşabih gelirse ona iman et ve onu bilenine havale et".

el-Kutb eş-Şîrâzî -Allah ona rahmet etsin- "Keşşâf Hâşiye"sinde şu açıklamayı yapmaktadır:

"Tefsir ilmi Yüce Allah'ın yüce Kur'ân'ında neyi murat ettiğine dâir araştırma yapılmasıdır. Bu da iki kısma ayrılmıştır; tefsir ve te'vîl. Zira Kur'ân'ın anlamlarının açıklanması ya Peygamber(s.a.v.)'den veya sahabe(r.a.)den gelen nakille olur ki, bu tefsirdir. Ya da Arapça kurallara göre yapılır ki, bu da te'vîldir. Özetle tefsir rivayetle, te'vîl ise dirayetle ilgilidir. Bu konuda (Peygamber) aleyhisselam'ın "Kim Kur'ân'ı kendi görüşü ile tefsir ederse muhakkak ki

küfre düşmüştür" buyurmasının iki vecihle değerlendirilmesi imkanı ortaya çıkar.

Birincisi: Tefsirden kastedilen nakil demek olursa "فسّر"nın mânâsı ancak "نقل" olur. O halde hadis "Kim ki Kur'ân'ın anlamını Peygamber(s.a.v.)'den veya sahabe(r.a.)den ğaybı taşlayarak naklederse kuşkusuz kafir olur. Çünkü o, Nebî(s.a.v.)'ye iftira etmiştir" anlamına gelir.

İkincisi: Kur'ân'ın anlamlarını kurallara göre değil, kendi soyut görüşüyle çıkarmaktadır."

Bazıları geçersiz ra'y ile yapılan te'vîli beş kısma ayırmışlardır.

Birincisi: Tefsirin ancak kendisiyle birlikte caiz olabildiği ilimleri elde etmeden yapılan te'vîldir. Bu ilimler on beştir; luğat, nahiv, tasrif, iştikâk, meânî, beyân, bedî', kıraât, usûlü'd-dîn, fıkıh usulu, esbâb-ı nüzûl, kasas, nâsih ve mensûh, fıkıh, mücmel ve mübhemin tefsirine dâir hadisler ve mevhibe ilmi; ki bu, Yüce Allah'ın bildiği ile amel edene lütfettiği bir ilimdir. "Allah, bildiği ile amel edene, bilmediği ilmi lütfeder" hadisi ile bu ilme işaret edilmektedir.

Eğer "Bu elde etmesi insanın gücü dahilinde olmayan bir ilimdir" denilecek olursa şöyle cevap verilebilir: "O ilmi elde etmek için gerekli amel ve zühd gibi sebeplere sarılmakla elde edilebilir." (Zerkeşî) "el-Burhân"da bu konuya değinmektedir: "Biliniz ki, kalbinde bid'at veya kibir veya boş arzular ya da dünya sevgisi varken veya ısrarla günah işlerken, imanı tahkik derecesine ulaşmayan veya aklına uygun olup olmadığını gözden geçiren kimseler için vahyin mânâlarını anlamak nasip olmaz ve sırlarına erişemez. Bütün bunların hepsi birbirlerinden güçlü perdeler ve engellerdir." Allah'dan Kur'ân bilginlerine ve araştırmacılara lütfettiği şekliyle bize yardım etmesini ve rıza buyuracağı şekilde kelâmını bize anlatmasını diliyoruz. O, karşılıksız lütfendir, güvenilirdir.

İkincisi: Allah'tan başka kimsenin bilmediği müteşabih (ayetler)in te'vîlidir. eş-Şâfi'î Buveytî'nin "Muhtasar"ında şu açıklamayı yapmaktadır: "Rasulullah(s.a.v.)'den sened veya sahabe(r.a.)den herhangi biri tarafından bir rivayet ya da alimlerin (Allah onlara rahmet etsin) icması olmaksızın müteşabih ayetlerin te'vîli helal olmaz."

el-İmam Ebu'lleys -Allah ona rahmet etsin- şöyle demektedir: "Te'vîl yasağı Kur'ân'ın müteşabih ayetlere ilişkindir, bütün ayetlere değil. Yüce Allah "Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmayı ve te'vîlini isteyerek, onun müteşabih ayetlerine uyarlar" buyurmaktadır. Çünkü Kur'ân mahlûkâta rehber olarak inmiştir. Eğer te'vîl caiz olmasaydı tam bir rehber olamazdı."

Üçüncüsü: Mezhebi temel ve te'vîli ona bağımlı kabul etmek suretiyle batıl bir mezhep için oluşturulmuş te'vîldir. Böylece zayıf bile olsa mümkün olan her yoldan ayetin te'vîlini, mez-hebinin görüşüne yönlendirir.

Dördüncüsü: Hiç bir delil bulunmadığı halde "Allah'ın muradı kesin olarak böyledir" şeklinde yapılan te'vîldir.

Beşincisi: Hafife alarak ve arzu ve isteklerine göre yapılan te'vîldir. Bu tür te'vîl artniyetli maksatlar uğruna bâtınîler, hâricîler vd. bid'at ehlinin kullandığı te'vîl çeşididir. Ayetten maksadın, kendi isteklerinin tam tersine olduğunu bildikleri halde insanları aldatmak, bid'atlarını doğru göstermek ve muhaliflerini şüpheye düşürmek için bu yola başvururlar. Allah onları her türlü hayırdan mahrum kılsın.

Haram te'vîl, işte böyle olan te'vîllerdir. Ama te'vîl, ümmetin izlediği yola uygun ise bunda bir sakınca yoktur.

Molla Hüsrev (Allah ona rahmet etsin) şöyle demektedir: "Alemu'l-Hudâ -bununla eş-Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturidî'yi kastetmektedir- (r.a.) şöyle demiştir: "Seleften bazıları bu haberin sıhhatini kabul etmemişlerdir. -Yani ra'y ile amel etmeme hadisi- Çünkü insanların muhteviyâtındakileri öğrenmeye muhtaç oldukları hükümleri içeren ayetler hakkında ümmetin ve seçkin alimlerinin uygulamasına aykırı bulmuşlardır. Bu ayetlerden İslam hukukçuları çeşitli anlamlar çıkarmışlar ve bunların üzerine ayrıntılarını oluşturmuşlardır ki, bu da bir çeşit ra'y ile tefsirdir. Ya da en azından bu konularda farklı farklı görüşlere varmışlardır.

Bir grup ise şöyle demektedir: "Ra'y tefsiri; karşı çıkanın, ancak inat etmekle nitelenebileceği derecede çok açık bir şekilde ortaya çıkmış olan hükümlerden, Peygamber(s.a.v.)'e tevatür yoluyla ulaşmış merfu' hadislerle belirginleşmiş te'vîle arz etmek suretiyle, te'vîl yapacağı ayet hakkında iyice araştırmadan o konuda düşünmekle, aklıyla ulaştığı görüşe göre ayetin anlamını vermektir. Böyle yapmayan kişi ra'y ile müfesssir değildir. Ancak genel olarak din işlerinde, benzerine hükmün izin verdiği "delil ile müfessir" olur ki, zaten bu da ilimle tefsir etmek demektir."

Diğer bir grup da şunu ifade etmektedir: "Bu tür (ra'y ile tefsir yapmak) ile yerilmiş iki fırka vardır; müçtehitlerden bir fırka; bunlar kendi vardıkları görüşün doğruluğuna Allah'ı şahit tuttular. -Mutezileden Mütesavvibe'yi (herkesi tasvib edenleri) kastediyor.- Ama kim ki, Yüce Allah'ı şahit tutmadan kendine göre kesinleşen husus üzerine amel ederse; ancak gücünün yettiği ile en son noktaya ulaştığı ölçü üzerine amel eder. "Eğer görüşü yanlışsa, bu yanlışlık ba-

na aittir, doğruysa, Allah'tandır" bilincini taşırsa bunda bir sakınca yoktur. Çünkü bu konuda rivayetler gelmiştir ve ümmet bunu uygulamıştır.

İkinci fırka ise; Kur'ân'ın hükümlerini değerlendirmede görüşlerini ölçü kıldılar. İşlerini bu görüş üzerine kurdular. Görüşlerini Kur'ân'a göre eleştiriye tabi tutarak, kelamcılardan pek çok yitik kişiler gibi Kur'ân'dan miras kalan ve ortaya çıkan sonuca görüşlerini uydurmadılar.

Kim de görüşünü Kur'ân'ın delâletlerine uydurmuş, böyle yapmakla, hakkında açıklama olmayan konularda bilgi sahibi olmuşsa, onun, ra'y tefsirine ilişkin rivayetin kapsamı dışında olmasını umuyoruz.

Yine bir grup şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu, insanların bilmeye muhtaç olmadıkları müteşabih (ayetler)dedir. Bu (ayetlerin) tefsir edilmesi, tefsir konusunda haddi aşma derecesine çıkar. İnsanların öğrenmeleri ve kendisiyle amel etmeleri kaçınılmaz olan ayetlerde ise aklın yetiştiği kadarıyla ve (içerisinde açıklamasını sunmak suretiyle) üzerinde araştırma ve inceleme yapmak gerekir. Yüce Allah'tan lütuf ve kereminden kolaylaştırmasını, kurtuluş nasib etmesini, hak ve doğru yola ulaştırmasını, kat kat mükafat ve bol bol sevap vermesini diliyoruz. Amîn.

(Bazı mecmualarda Hindî -Allah ona rahmet etsin- Tefsiri'nden naklen şu rivayeti gördüm: -Aleyhi's-salâtü ve's-selâm- şöyle buyurdu: "Kim Kur'ân'ı kendi görüşüne göre tefsir ederse (cehennemde) yerini hazırlasın."

el-İmam Huccetü'l-İslam "İhya"da, (haklarında rivayet olmadan bilinemiyecek konularda) işitilenlerin dışındakilerle söz etmenin haram olduğunu söylemiştir. Çünkü Rasulullah (s.a.v.)den ve sahabeden, bazı ayetler hakkında riva-yete rastlanmaz. Onlardan sonra gelenler ise te'lifi kâbil olmayan bir şekilde ihtilafa düşmüşlerdir. Rivayetler ve ayetler Kur'ân'ın anlamlarının genişliğine delâlet ederken, bütün ayetlerin tefsirinin işitilerek rivayet edilmesi de mümkün değildir.

Peygamber(a.s.) İbn-i Abbâs(r.a.) için şöyle buyurmuştur: "Allahım! Onu dinde ince anlayış sahibi kıl ve ona te'vîli öğret." Eğer bu hadiste maksat işitilen(ler) olsaydı, tahsise gerek kalmazdı. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "... onu aralarında istinbat edenler muhakkak bilirlerdi.."

Ebu'd-Derdâ şöyle demiştir: "(Bir) adam Kur'ân için çeşitli vecihler belirlemedikçe ince anlayış sahibi olamaz."

-Aleyhisselam- şöyle demiştir: "Dileseydim Fatiha'nın tefsirinden yetmiş deve yükü tefsir yazardım"

İbn-i Mes'ûd şöyle demiştir: "Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini (edinmek) isterse, Kur'ân'ı araştırsın."

Bazı alimler şöyle demektedir: "Her ayetin yetmiş bin anlaşılma şekli vardır. Geriye kalan anlaşılma şekilleri ise daha fazladır. Kur'ân'da ilimlerin temellerine işaret vardır. Müşkil olan her konuda ; Kur'ân'da ona dâir bir rumuz bulunmaktadır."

(Bir kişinin) kendisine sarıldığı görüşe göre te'vîl: Bu çeşit te'vîl yapan kişi, kendisinin verdiği anlamın o ayetten kastedilmediğini bilmekle birlikte, iddiasını doğrulama amacıyla (görüşüne) sahip çıkarak hasmının kafasını karıştırmak isteyen kişiye benzer ve ona (ayetin anlamı) zahir olmaz. Bazen de yaptığı te'vîlin, ayetteki maksat olmamasına rağmen, kendisine tutunduğu doğru bir gerekçesi olabilir. Nefisle mücadeleye çağırarak "إذهب إلى فرعون إنّه طغى" ayetine sarılan ve bu ayet ile nefsine işaret eden kişinin örneğinde olduğu gibi. Ayet (verilen anlama) muhtemel olabilir ve anlaşılması, te'vîl yapanın maksadına meyledebilir.

Lafzın anlamını iyice sağlamlaştırmadan, batınî anlamına geçmekte aceleci davranmak ise, kapıyı geçmeden evin ortasına ulaşmaya benzer.

"Te'vîlât" şarihi şöyle demektedir. Kur'ân'ın anlamlarının ra'y ile çıkarılmasında icma ettiler. Ancak bu icma ile hadis arasını uyumlu hale getirmede ihtilafa düştüler. Denildi ki: Tefsir sebeb-i nüzûlun, te'vîl sözcüğün muhtemel olduğu anlamın açıklanmasıdır.

Allah Kur'ân'ı ihtiyaç duyulan her şey için bir asıl (kaynak) kılmıştır. Ve bu ihtiyaçların hepsi de metin halinde değildir. Elbette temel esaslara uygun olarak ra'y ile hüküm çıkarmak kaçınılmazdır.

Yine denildi ki: tefsir, bilindiği vakit lafız gerçeğini açıklamak, te'vîl ise, temel esaslara uysun diye muhtemel anlamlı sözcüğü bazı vecihlerine yönlendirmektir. Eğer "bu böyledir" diyerek kestirip atarsa ra'y ile tefsir olur.

eş-Şeyh Ebû Mansur şöyle demektedir: "Tefsir kestirip atmaktır. Eğer delili, kat'î ise sahih, değil ise içinde yalan olduğuna inanmakla birlikte Allah'ı şahit tuttuğundan dolayı haramdır. Te'vîl ise kestirip atmadan, ağır basan görüşü ile en son güçlü ihtimali açıklamaktır."

Tefsirin (ilk) çıkışında, ra'y ile yapılan tefsirin; muhkem midir, mütavatir haber midir, yoksa icma mıdır demeden ve temel esaslara bakmaksızın sadece akıldan bulunan tefsir olduğu söylenmiştir.

Selef Kur'ân'ı delil ile tefsir etti. Çünkü Kur'ân'ı en güzel bir içtihatla aynen uygulamaya azmetmişlerdi. Herhangi bir ayet hakkında varılan görüşü, temel esaslara arzetmek de (bir çeşit) ra'y ile tefsirdir. Ancak bu çeşit ra'y ile tefsir de iki kısımdır:

(Mezmum) kınanmış: Yaptığı bu tefsirin gerçek olduğuna dâir Allah'ı şahit tutar.

(Mahmud) övülmüş: Görüşünün bir tarafa ağır basmasıyle o konuda (vardığı görüşün) gerçekliğine inanır.

Kur'ân'ı görüşüne göre tefsir edeceği ve görüşünü kökleştirebilmek için Kur'ân'ın zahirini terkedeceği şekilde ra'yi ölçü kabul ederek yapılan tefsirin mezmum, ra'yi Kur'ân'ın delâletlerine uydu yapan tefsirinde mahmut olduğu da söylenmiştir.

Tefsirinin bilinmesine ihtiyaç duyulmayan müteşabih (ayetler) in tefsirinin yasaklandığı, ancak ihtiyaç duyulan ayetleri ra'y ile tefsir etmenin emredildiği de dile getirilmiştir.

(Mâturîdî'nin sözünün özü böyledir.Sana diyorum ki: (Ra'y ile tefsir) yasağı, bütün mezmûm tefsir türlerini kapsamaktadır. Ahkam ayetlerine uygunluk arzeden bir şekilde yapılan müteşâbih ayetlerin tefsiri ise bundan müstesnadır ve bunun faydası âşikârdır. Ancak yasaklanan, müteşâbih ayetlerin zâhirine veya kişinin arzusuna göre tefsir edilmesidir.

Velâ havle velâ kuvvete illâ billâh (el-'Aliyyi'l-Azîm) ve sallallâhu 'alâ seyyidina Muhammedin ve 'ala âlihi ve sahbihi ve sellem.

Müellifi -Yüce Allah onu korusun-, Bu risâleyi 1136 hicrî yılının Şaban ayında kaleme aldığını söylemiştir.

GEÇİCİ NİKAH/MUT'A VE HZ.HÜSEYİN'İN TOPRAĞI ÜZERİNE SECDE ETME: ŞİİLİĞE ELEŞTİREL BAKIŞ•

Yazan: Musa MUSEVİ

Çeviren: Doğan KAPLAN••

Abstract

Mut'a/Temporary Marriage and Sajda/Prostrating in Prayer on Imam Hussein's Tomb Land

This article is a translation from Dr.Mozes Musavi's book that named *al-Shia wa Tashih/ Shia and Correction.* In this article Musavi has discussed the Mut'a/temporary marriage and sajda/prostrating in prayer on Imam Hussein's Tomb Land, according to him Shia has to change views on the both issues. Because the first is big shame on Shia, nobody can accept that idea, there is indignity to women and to Islam especially. The second is so meaningless. If Shia wants to see respect from others, it has to change some views on its Imamiya sect.

Allah'ın Cennet'i ayaklarının altında saydığı annelerin şerefine saygı duyan bir millet nasıl olur da geçici nikahı/mut'ayı mübah görür yahut uygular!

• Necef ilim havzasından mezun olmuş Dr.Musa Musevi'nin İmamiye Şia'sına eleştirel baktığı "eş-Şia ve't-Tashih/es-Sıra' beyne'ş-Şia ve't-Teşeyyu'" 1988 adlı kitabının, 107-118.sayfalarının çevirisidir.

•• Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi dkaplan @selcuk.edu.tr

Mut'a ile, İran'da Şia'nın uyguladığı geçici nikah kastedilir. İmkan bulunduğunda başka yerlerde de yapılabilmektedir.Burada şunu söylemek istiyorum, üzerinden asırların geçtiği ve fıkıh, tefsir ve başka kitaplarda yer alan kısır bir fıkhi tartışmaya girmenin arkasında, beklenen bir fayda yoktur. Fakat tüm bunlara rağmen ben okuyucunun önüne bu fıkhi tartışmanın özet bir resmini çizmek istiyorum. Daha sonra, eğer bu kötü düşünceyi temelinden söküp atmazsa, Şia'yı sosyal, ahlaki ve insani olarak çevreleyen korkunç tehlikelere temas edeceğim. Şia'nın çocuklarını bu kötü yola sevk etmede, sorumluluğu baştan sona fakihlere yüklüyorum. Bütün sorumluluk onların üzerindedir.

Şia fakihleri –Allah onlara affetsin- Mut'a'nın Hz. Peygamber (sav) zamanında, Ebu Bekir'in halifeliği döneminde ve Ömer b. Hattab'ın halifeliğinin ilk dönemlerinde mubah olduğunu, daha sonra Ömer'in bunu haram kıldığını söylerler. Buna delil olarak da, Şia'da ve bazı Ehl-i Sünnet kitaplarında rivayet edilen birçok haberi gösterirler.

Diğer İslam mezhepleri ise, bunun Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğinin ilk yıllarında insanların uyguladığı, ancak daha sonra Hz.Peygamber'in Hayber'de veya Veda Haccı'nda yasakladığı, bir cahiliye adeti olduğunu söylerler. Onlara göre Mut'a'nın durumu, aynı içkinin durumu gibidir. İçki de, Hz.Muhammed'in peygamber olarak gönderilişinden birkaç sene sonra yasaklanmış, haram olduğuna dair ayetler nazil olmuştur.

İşte, bin yılı aşkın bir zamandır Mut'a nikahı etrafında cereyan eden fıkhi tartışmanın özeti budur.

Ne yazık ki, bazı Şii alimler, geçici nikahı savunma derdine düşmüşler ve bu konuda kitaplar yazmışlardır ki, bununla onlar iftihar edip başları dik durmaktadır. Nezaket ve şerefi bozan bu bid'atin gerçek suretini ortaya koymak için büyük bir zahmete katlanacağımı zannetmiyorum. Fakat öncesinde bunun caiz olduğunu söyleyen fıkhi görüşü çürütmek istiyorum ki, Şia işin ağırlığını ve tehlikenin büyüklüğünü görsün.

Geçici nikah veya Mut'a, Şia geleneğine ve fakihlerimizin caiz gördüklerine göre; sadece tek bir şartla, cinsel temasın mubah olmasıdır. O şart da, kadının bir başka adamla evli olmamasıdır. Böylece, adamın iki kelimede söyleyebileceği nikah sigasıyla, şahitlere veya kadına mehir vermeye ihtiyaç duymaksızın evlilik gerçekleşir. Burada kadınla birlikte bulunma süresini erkek belirler ve bu şekilde isterse tek bir çatı altında aynı anda bin kadınla bu nikahı yapabilir.

Hilafeti döneminde Mut'a'nın haram olduğunu kabul eden ve caiz olduğuna dair bir emir vermeyen İmam Ali'nin davranışı, Mut'a'nın, Halife Ömer b. Hattab'ın emriyle yasaklandığını söyleyen fıkhi görüşü çürütmektedir. Şiî geleneğine ve fakihlerimizin görüşlerine göre, İmam Ali'nin davranışı bir delildir. Özellikle de, yetkiler onda olup, görüşünü, Allah'ın emir ve yasaklarını rahatça ifade edebilecek bir durumda olduğunda. Bilindiği gibi İmam Ali, devlet idaresinde kendi içtihadını uygulayabilme şartıyla, halifeliği kabul etmiştir. Öyleyse İmam Ali'nin Mut'a'nın yasak oluşunu kabul etmesi, Mut'a'ın, Hz.Peygamber (sav) zamanından beri haram olduğunu gösterir. Eğer böyle olmasaydı, İmam buna itiraz eder ve Allah'ın hükmünü açıklardı. İmam Ali'nin ameli, Şia için delildir. Fakihlerimiz bunu nasıl umursamazlar bilmiyorum.

Mut'aya daha önemli başka bir açıdan dikkati çekmek üzere, fıkhi tartışmaları bir tarafa bırakacağız. Sonra ortaya çıkan tabloyu, tashih işini uygulamada güvendiğim, kendilerinden büyük beklentim olan ve bu tashih ve ıslah işini üstlenmelerini umduğum kişiler olan Şia'nın aydın, şuurlu ve peşin hükümlü olmayan evlatlarının önüne koyacağım.

İslam, insanın onurlandırılması için gelmiştir. Ayeti kerime bunu şöyle ifade eder: "Muhakkak ki, İnsanoğlunu üstün tuttuk ve onurlandırdık." 17.İsra 70.

İslam'ın Elçisi (sav) de şöyle buyurmuştur: "Ben ancak yüksek ahlakı tamamlamak üzere gönderildim."

Geçmişteki ve şimdiki ibahiyeci toplumlarda bile göremeyeceğimiz bir şekilde, içerisinde cinsel ilişkiyi serbest gören ve kadının onurunu düşüren bir kanunla hükmedilir mi?! Bunu yapmaya ne XIV.Louis, Versailles sarayında ne de Türk Sultanları ve Fars İmparatorları kendi saraylarında cesaret etmişlerdir.

Ayet'teki "insanoğlu" ifadesi eşit olarak kadın ve erkeği kapsamakta olduğu gibi, Rasululullah (sav)'in tamamlamak için geldiği yüksek ahlak da kadın ve erkek iki cins içindir. Buna göre kadının konumu, onuru ve ahlakını koruması, Mut'a kanununa göre nerededir? Ben söyleyeyim, mut'a kanununa göre kadının konumu, zillet, düşüklük ve bir adamın bir ticaret malı gibi sınırsız ve sayısız miktarda kadınları üst üste yığmasıdır. Allah'ın anne olması nedeniyle şereflendirdiği kadın, aynı seviyede büyük erkek ve kadınlar doğurur. Allah, annelere; Cennet'in onların ayakları altında olması sebebiyle, onlardan başkasına vermediği yüksek bir mertebe vermiştir. Nitekim Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur:

"Cennet annelerin ayakları altındadır."

Annelerin vakitlerini, Muhammed Şeriatı adı altında, erkeklerin kollarında geçirmeleri, onlara yaraşır mı?

Bazı fakihlerimiz –Allah onlara acısın- Mut'a'yı, sanki erkeklerin fuhşa düşmemesi için, Allah'ın kanun olarak ortaya koyduğu bir iyilik olarak tasavvur etmek istediler. Fakat onlar, İslam'ın sadece erkeklerin dini olmadığını unuttular. Halbuki İslam, içinde kadınların da olduğu herkes için indirilmiş bir dindir. İlahi kanunlar ve semavi dinler insanların şehvetlerini ve cinsel dürtülerini, kanun ve meşruiyet adı altında tatmin etsinler diye gelmemiştir.

İslam, insanları cahiliye devrinin her şeyi mübah gören anlayışından çıkarıp, onları erdem ve ahlaka sevk etmek için gelmiştir; yoksa cahiliyeye ve onun görünümlerine meşruiyet ve ilahi yasa kutsiyeti vermek için değil.

Dörtten fazla evlenmeyi yasaklayan İslam, bu çok eşliliği de zor şartlara bağlamıştır. İlgili ayette şöyle ifade edilir:

"Eğer onlara (birden fazla evlendiğiniz eşlerinize) adaletli bir şekilde davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman (sadece) bir tane ile yetinin." 4.Nisa 3.

Eşler arasında adaletli davranmak zor bir iştir ve bazı durumlarda neredeyse imkansızdır. Böyle bir şart konulmasıyla amaçlanan şey, şehvet vadisinde gezinerek insan doğasının, beşeri ihtiyaçların, aile ve neslin düzeninin ve ümmetin faydasının gerektirdiğinden fazla çok eşliliğe başvurmaması için erkeğe sınır getirilmesidir. Bundan dolayıdır ki, boşanma kerih görülmüştür. Nitekim Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur.

"Allah nezdinde helallerin en sevimsizi, boşanmadır."

Bu nedenle boşanma şartlara bağlanmıştır. Boşanmanın gerçekleşmesi için adil iki şahidin hazır bulunması gibi zor şartları vardır.

Evlilik ve şartlarıyla ilgili konumu çok açık olan semavi bir dinin, bu kuralıyla çelişecek, içerisinde sınırsız serbestlik olan ve insana ikisi arasında tercih hakkı verecek bir başka kural koyması akıl kârı mıdır?

Şimdi burada okuyucunun önüne evlilik ile ilgili iki tablo koyacağım. Birisi, Şia dahil tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri sürekli evlilik; diğeri de, cevazına sadece İmamiye Şiası fakihlerinin fetva verdikleri Mut'a veya geçici nikah. Şia'dan bu konudaki fikirlerini ifade etmelerini istiyorum.

Bütün Müslümanların Üzerinde İttifak Ettikleri Sürekli Evliliğin Şartları	**Sadece İmamiye Şiası'nın Üzerinde İttifak Ettiği Geçici Nikah**
1.Evlilik, iki şahidin önünde, eşler arasında nikah akdi kelimelerinin söylenmesiyle gerçekleşir	1.Evlilik şahit olmaksızın, sadece akdin lafızlarının söylenmesiyle gerçekleşir
2.Eşinin mesken ve giyim gibi ihtiyaçları erkeğin sorumluluğundadır	2.Erkek, eşin ihtiyaçlarını karşılamak zorunda değildir, isterse yapar.
3.Erkeğin dörtten fazla kadınla evlenmesi caiz değildir. Çok eşliliğin gerçekleşmesi için zor şartları vardır	3.Erkek istediği sayıda kadınla aynı anda şartsız evlenebilir.
4.Erkeğin ölmesi durumunda kadın, kocasına varis olur	4.Kadın, eşine varis olmaz
5.Evliliğin sıhhati açısından, ilk evlilikte babanın rızası şarttır	5.Babanın rızası her durumda şart değildir.
6.Sürekli evliliğin müddeti,eşlerin hayatta kaldıkları süre kadardır	6.Geçici nikahın müddeti, çeyrek saat. de olabilir, bir gün de olabilir,90 yıl da olabilir. Bu, erkeğin teklifine, kadının da kabulüne bağlıdır
Sürekli Nikahın Fesh Şartları	**Geçici Nikahın Fesh Şartları**
1.Boşanma adil iki şahidin huzurunda, boşanma lafızlarının söylenmesiyle olur.	1.Boşanma, akdin feshi adıyla, iki şahit olmaksızın, soyut 'feshettim' veya 'müddeti hibe ettim' sözleriyle gerçekleşir.
2.Kadının iddet bekleme süresi, 3 ay 10 gündür	2.Kadının iddet bekleme süresi, cariyenin özgür bırakıldıktan sonraki iddeti kadardır. Yani hür kadının iddetinin yarısıdır.
3.Eğer kadın temizlenme günlerindeyse, boşanma gerçekleşmez.	3.Fesh her türlü durumda gerçekleşebilir.
4.Erkeğin, iddeti müddetince kadının nafakasını temin etme sorumluluğu vardır.	4.Erkeğin, fesh iddeti süresince kadının nafakasını temin etme sorumluluğu yoktur, isterse yapar.

Bu çizmiş olduğumuz tabloyu dikkatlice incelersek, Mut'a'nın doğuracağı kötülükleri ve sosyal tehlikeleri anlayabiliriz. Ben kesinlikle inanıyorum ki, bu tashih/düzeltme çağrısı, çevresine Şiî çocuklarını toplayacaktır. Onlardan kalbi veya aklı olan herkes bu ikisiyle, gün ortasında doğan güneşten daha açık olan bu işin ciddiyetini, insanları düşürdüğü hafifliği ve komikliği anlayabileceklerdir.

TASHİH/DÜZELTME

Burada mesele, tashihden daha önemlidir. Bu olay, Şiî düşüncesine girmiş çok kötü ve şaşırtıcı bir durumdur. Mut'a'nın helal olduğunu ifade eden rivayetlerle –ister bunu Şiî kitapları rivayet etsin, isterse diğerleri- yine bunun ilk devirlerde mubah olduğunu, ama ikinci halife Ömer b.Hattab tarafından yasaklandığını söyleyen rivayetlerin hepsini İslam'ın parlak çehresini bulandıran uydurmalar olarak görüyorum. Diğer İslam mezhepleri bu durumun ciddiyetini, sosyal ve ahlaki tehlikelerini görerek, Mut'a'ya karşı hak, adalet ve erdemliğe yakışan bir tavır almışlardır. Fakat bizim fakihlerimiz bu düşüncenin tehlikesini anlayamamışlar ya da anlamışlar da, geleneksel olarak İmam Cafer Sadık'a atfedilen bir yalan ve iftira olan, "Doğruluk, onlara muhalefettedir." yani doğruluk, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in görüşlerinin aksini yapmaktır, sözüne uyarak bu lanetli Mut'ayı helal görmüşler ve fetva vermişlerdir.

Fakihlerimizin fıkhi çıkarımlarındaki bu kör düğüme ilaveten; bu geçici nikah fikri, bana öyle geliyor ki, başta gençleri olmak üzere Şiîlerin, mezheplerine bağlılıklarını teşvik etmek için kullanılmıştır. Ne ki böyle özel bir ayrıcalık diğer İslam mezheplerinde yoktur. Çünkü din adıyla böylesi mubah bir cinsel teşvik, gençleri ve zayıf karakterli kişileri her zaman ve zeminde kendine çekecektir. O nedenle ben, hadis kitaplarında imamlarımıza nispet edilerek ifade edilen; 'Mut'a'nın fazileti, sevabı ve insanların mut'a yapmaya teşviki' gibi rivayetleri okuduğumda bunları garip karşılamıyorum. Benim bu tür rivayetler karşısındaki duruşum çok açıktır. Nitekim buna kitabımın bir çok yerinde işaret ettim.

Bizim tüm gayretimiz, Şiî ümmetini, Allah'ın izni ve iradesiyle, bu Mut'a'dan kurtarmaya yöneliktir. Ben bu satırları yazarken; Şia'nın geleceği, tashihe karşı konumu ve ilkelerine mutlak bağlılığıyla ilgili, bir an için olsa bile bir ümitsizlik içerisinde değilim.

Evet, tashih/düzeltme ilk başlarda bir takım güçlüklerle karşılaşabilir. Ancak işin sonunda doğru düşünce, kendi yolunu açacaktır. Muhakkak ki, kendini; ataların, fakihlerin ve şeyhlerin teklin ettikleri fikri yanlışlıklardan soyutlayabilen, kültürlü ve şuurlu tabakanın bir araya gelmesi, Şia'nın dünyadaki istikbalinin garantisi olacaktır.

Bir kere daha geçici nikah konusuna dönüp, Mut'a'ya fetva veren ve onu yapmaya teşvik eden fakihlere sormak istiyorum. Acaba onlar, böyle bir şeyi kendi kızları, kız kardeşleri veya akrabaları için uygun görürler mi?! Yoksa böyle bir şey duysalar, yüzleri kararır, çılgına döner ve öfkelerini yenemezler mi?!

Büyük alim Seyyid Muhsin Emin Amili, şu sözüyle benim düşünceme yakın bir fikri savunuyordu: "Eğer mut'a mubah ise bu, onun herkes tarafından yapılması anlamına gelmez. Nice mubah şey vardır ki, kişiler kendilerine yakıştıramadıklarından dolayı yapmamışlardır."[2]

Fakat ben de diyorum ki, meselenin bu şekilde olmadığı açıktır. Yani kendi kızları, kız kardeşleri ve akrabaları için Mut'a'ya razı olmayanlar bunu, kendi aile ve sülale şereflerine ters gördükleri için yapmamaktadırlar. Hatta, bazı Şiî bölgelerde bir kişi toplumun önderi olan bir fakihten böyle bir şey istese kan bile dökülebilir. Yine İran'ın bazı şehirlerinde Mut'a uygulanırken buna karşılık kişinin Mut'a'yla ilgili tek bir kelime dahi edemeyeceği bölgeler de vardır. İran dışında ise, özellikle Şiîlerin yaşadığı Arap ülkelerinde, Mut'a'dan bahsetmek bile tehlikelidir ve kan dökmeye kadar varabilir. Pakistan, Hindistan ve Afrika'da durum nedir, tam olarak bilemiyorum, ancak tüm bu bölgelerde, kendisine sorulduğu zaman fakih fetvasını değiştirmiyor, yine caiz gördüğünü söylüyor. Fakat birisi kendi kızıyla geçici nikah yapmak istediğinde, öfkeden deliriyor ve dünyayı alt üst ediyor. İşte böylece bu kötü uygulamadaki sorumluluk başta da sonda da, kendi kızlarının namus ve şereflerini korurlarken, müslüman kızların namuslarını mubah görenler ve onların şereflerini ayaklar altına alınmasına fetva verenlerindir. Kalbi olan bir kişinin bunların hepsinden alacağı ibret vardır.

[2] eş-Şia beyne'l-Hakika ve'l-Evham, s.357

HZ.HÜSEYİN'İN TOPRAĞI ÜZERİNE SECDE ETME

Hz.Hüseyin'in toprağına secde etme, Şia ile Şiilik'in mücadelesinin başladığı hicri ikinci asırda ortaya çıktı. Sonra tüm Şiîlerin yaptığı bir adet olarak gelenekselleşti.

Şiîlerin namazlarında üzerine secde ettiği toprağın bulunmadığı Şiî evi yok denecek kadar azdır. Bu toprak, Hz.Hüseyin'in şehit edildiği ve temiz bedeninin medfun bulunduğu Kerbela'dandır.

Ben fakihlerimizin bu konuda ne dediklerini çok iyi biliyorum. Onlar, kendisi için secde edilen ile üzerine secde edilen arasında fark görürler. Toprak üzerine secde etmek, toprağa secde değil, aksine toprağın üzerine secde etmek demektir. Çünkü Şiî mezhebine göre, secde ancak toprak ve toprak cinsi şeylerin üzerine olur; giyilen, dikilen ve yenilen şeyler üzerine olmaz.

Hz.Hüseyin'in toprağına secde etme, bizim bildiğimiz ve Şia'nın bildiği gibi, bu fıkhi çerçevede durmaz ya da bu, sadece toprak üzerine secde etmek değildir. Aksine mesele bundan daha çok boyutludur. Çünkü bu toprağın üzerine secde edenlerin çoğu, onu öpüyor ve onunla teberrük de bulunuyorlar. Bazen de, Şiî fıkhında toprak yemek haram olduğu halde, şifa niyetine Kerbela toprağından biraz yiyorlar. Sonra onlar, bu topraktan değişik şekiller yaparak bunları yolculuklarında yanlarında taşıyorlar ve bu değişik şekillere kutsallık atfediyorlar.

Şu satırları yazdığım anda doğusuyla batısıyla tüm dünyadaki milyonlarca Şiî, Kerbela toprağı üzerine secde etmekte ve camileri bu topraktan yapılmış parçalarla doludur. Diğer İslam mezheplerinin camilerinde namaz kıldıklarında ise, takiyye yaparlar. Böylece bunu gizlemiş ve diğerlerinden gelebilecek bir itiraza maruz kalmamak için açığa vurmamış olurlar. Şia dışındaki insanlara bu iş çok karışık gelmiştir. Öyle ki, onlar bu toprakları Şia'nın üzerine secde ettiği putlar olarak düşündüler. Hz.Hüseyin toprağıyla ilgili bir bilgisi olmayan yerlerdeki camilerde neredeyse fitne çıkacaktı. Bu bid'atin Şia'nın saflarına ne zaman girdiğini bilmiyorum. Rasulullah (sav) Kerbela toprağına hiç secde etmedi. İmam Ali ve ondan sonraki imamlar da adı Kerbela toprağı olan bir şey üzerine secde etmediler. Toprağı kutsamak Müslümanlarca bilinen bir şey değildi. Bu durumun, Safeviler dönemiyle birlikte genişlediği düşünülebilir. Şöyle ki, kafileler özel merasimler için Kerbela'yı ziyaret ettiklerinde, İmam Hüseyin'in kabrinden bir şeyler alarak dönüyorlardı.

Toprağın kullanılması bid'atine ilaveten bir bidat daha vardır ki, bu bidat, Hz.Hüseyin'in türbesine 10 metre mesafede bulunan yolcuların namazlarını kısaltmadan, tam olarak kılmalarına fakihlerin verdiği fetvalardır. Fakihlerimiz nezdinde üzerinde ittifak olunan husus, yolcunun namazlarını kısaltarak kılmasıdır. Fakat onlar, Hz.Hüseyin'in türbesini bu kaideden istisna tutmuşlardır. Fakihlerimizin –Allah onları bağışlasın- Yüce Peygamber(sav) zamanında varlığıyla ilgili bir bilginin olmadığı bir konu hakkında nasıl içtihadda bulundular bilmiyorum. Halbuki İslam dini kemale ermiş, Rasulullah (sav) da vefat edince vahiy kesilmişti. Acaba, Rasulullah yolcu olan kişiye, Hüseyin'in türbesinin yanındayken –bu isimle bir yer var olmadan önce- namazı kısaltma ya da tam kılma imkanını mı verdi! Ya da peygamberin zamanında hakkında hiçbir bilgi olmayan bir konuda ilahi bir kanun mu nazil oldu?!

Evet, Şiî imamlara nispet edilen ve yolcuya bu tercihi sunan bazı rivayetler vardır. Fakihlerimiz de verdikleri fetvalarını bu rivayetler üzerine bina etmişlerdir.

Bu tehlikeli düşünce, İmam Hüseyin'in, fakihlerimize göre teşri/hüküm kaynağı olduğu anlamına gelebilir. Şia ile Şiileşme arasındaki mücadele başlamadan önce Şiîlerin imamlar hakkındaki düşünceleri böyle değildi.Bir çok defa işaret ettiğimiz üzere, Kur'an kendi evlerinde nazil olduğu için, Teşeyyu/Şiîlik, Ehl-i Beyt imamlarının İslam'ın hükümlerini diğerlerinden daha iyi bildiği anlamına geliyordu. Doğrusu, böylesi bir fikrin fakihlerimizin gönlünü meşgul etmesi son derece üzücüdür. Yani ne demek oluyor, eğer yolcu, İmam Hüseyin'in kabrinin civarındaysa, namazlarını tam ya da kısaltarak kılma serbestisine sahiptir, diye fetva vermek?! Acaba hangi esasa veya dini prensibe göre, İmam Hüseyin'in bölgesi bu imtiyaza sahiptir? Türbenin orada oluşundan yarım asır önce ilahi bir hüküm mü nazil olmuştur?!

Tekrar yineliyorum ki, günümüze değin asırlardır çevremizi kuşatmış bu derin fikri gerilikten kurtuluşun yegane yolu; kitaplarımızı, hidayet vesilesi olan İmamlara nispet edilen bu tür rivayetlerden arındırmaktır. Aynı şekilde fakihlerin de bizzat kendilerini arındırmalarıdır. Çünkü bu bid'atlerin yayılmalarının ardında onlar vardır. İmamlar kendi kafalarından kanun uydurmamışlar, Allah'ın kitabında ve Elçisi (sav)'nin sünnetinde olmayan hükümler koymamışlardır. Bu tür iddialarda da kesinlikle bulunmamışlardır. Onların ayrıcalıkları, Allah'ın kitabını ve ataları Rasulullah'ın sünnetini çok iyi bilmeleri, ilmi; risalet evinden, ve vahyin indiği kaynaktan almalarıdır. Dinin hükümlerini de büyüklerinden almışlardır.

TASHİH/DÜZELTME

Eğer Şia, fakihlerimizin mutlak anlamda toprak ve toprak cinsi şeyler üzerine secde etme ilkesine sadık kalır ve fakihler de bu fetvaya uyarlarsa, o zaman sorun yok demektir. Diğer İslam mezhepleri de bu görüşe saygı duyacaklardır.

Fakat şu kadar var ki, Şia, fakihlerin yolundan gitmek suretiyle bu fıkıh ilkesini aşarak, özel bir adet edinmiştir. O da, Kerbela gibi belli bir mekanın toprağı üzerine secde etmedir. Şiîler bu topraktan uzun, kare ve daire şeklinde farklı şekiller yaparak bunu yolculuk da olsun normal hayatta olsun, namaz vakti geldiğinde üzerine secde etmek için yanında bulundurur. Şiîler, diğer İslam mezheplerine mensup kişilerin camilerinde namaz kıldıklarında bu toprağı gizlemeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Bu durum ya onların takiyye yapmalarından ya başlarına bir bela gelmesinden korktuklarından ya da bu yaptıklarını görenlerin onlara garip ve alay eder şekilde bakmalarından utandıklarındandır.

Gerçekten de, Şia'nın, Allah'ın hakkında hüküm vermediği böyle bir şeyi adet edinerek, kendini aşağılık duruma düşürmesi, üzüntü, elem ve keder vericidir. Allah nezdinde, ibadetlerde böyle bir çifte standart kadar büyük günah yoktur.

Şayet Şia, Kerbela toprağı üzerine secde etme konusunda kendini haklı görüyorsa, o zaman bunu; kitabı bir, peygamberi bir, kıblesi bir, namazı bir olan din kardeşlerinin yanında açıktan yapmaktan niye korkuyor?! Eğer haklı değilse, o zaman bu ısrar, bu korku ve utanma niye!

Önce de söylediğimiz gibi, bu nadir adetin ortaya çıkmasında büyük rolü fakihler ve mezhep büyükleri oynamışlardır. Onlar Şiileri bu adete alıştırmışlardır ve hâlâ da buna devam etmektedirler. Bizim çağrısını yaptığımız tashih/düzeltme hareketi, Şia'nın toprak üzerine secde etmemesini söylemiyor. Zira Allah'ın Elçi'si (sav) şöyle buyurmuştur:

"Yeryüzü bana temiz bir mescit kılındı."

Allah'ın Elçisi (sav), Medine'deki mescidinde toprak üzerine secde ediyordu. Fakat biz şunu söylemek istiyoruz ki, bir yerin başka bir yere üstünlüğü, şer'an sabit olsa bile, sürekli o yere secde etmeyi gerektirmez. Eğer böyle olsaydı, Müslümanlar yanlarında secde etmek üzere Mekke, Medine ve Kudüs'ün toprağını taşırlardı.

Şia'ya düşen, yanlışlığını, güneşi gördüğü gibi bilen, üzerine angaje edilmiş fikri bağlılık tasmasını kırması ve geniş İslam saflarına başı dik ve onurlu bir şekilde girmesidir. Yoksa takiyye zilleti ve çift şahsiyetli bir kişi olarak, bir başkasında daha iyi bildiği bid'atler uğruna şerefini görmezden gelerek değil.

Tekrar bu konuya ilişkin şunu söylüyorum. Biz Şia'dan, içlerinde Şiîler de olmak üzere müslüman fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri, toprak ve odun, çakıl taşı, kamış gibi toprak cinsinden şeyler üzerine secde edilmesinin sıhhati hükmüyle amel etmelerinden başka bir şey istemiyoruz. Şia, üzerine secde edilmesi doğru olan bu şeylerden biri üzerine secde etsin, böylelikle Rasulullah (sav)'a, İmam Ali'ye ve adı Kerbela toprağı olan bir şey üzerine hiç secde etmemiş imamlara uymuş olsun. Hem böylece her türlü ayrılığı ve bid'ati körükleyen bu adeti de terk etmiş olur. Ben, diğer İslam mezhepleri, kaynağı içtihat olan bu fıkhi görüşü bilseler, Şiî din kardeşlerini sıkıntıdan kurtarmak için mescitlerinde hasır, ağaç vb toprak cinsinden şeyler temin edeceklerinden şüphe etmiyorum.